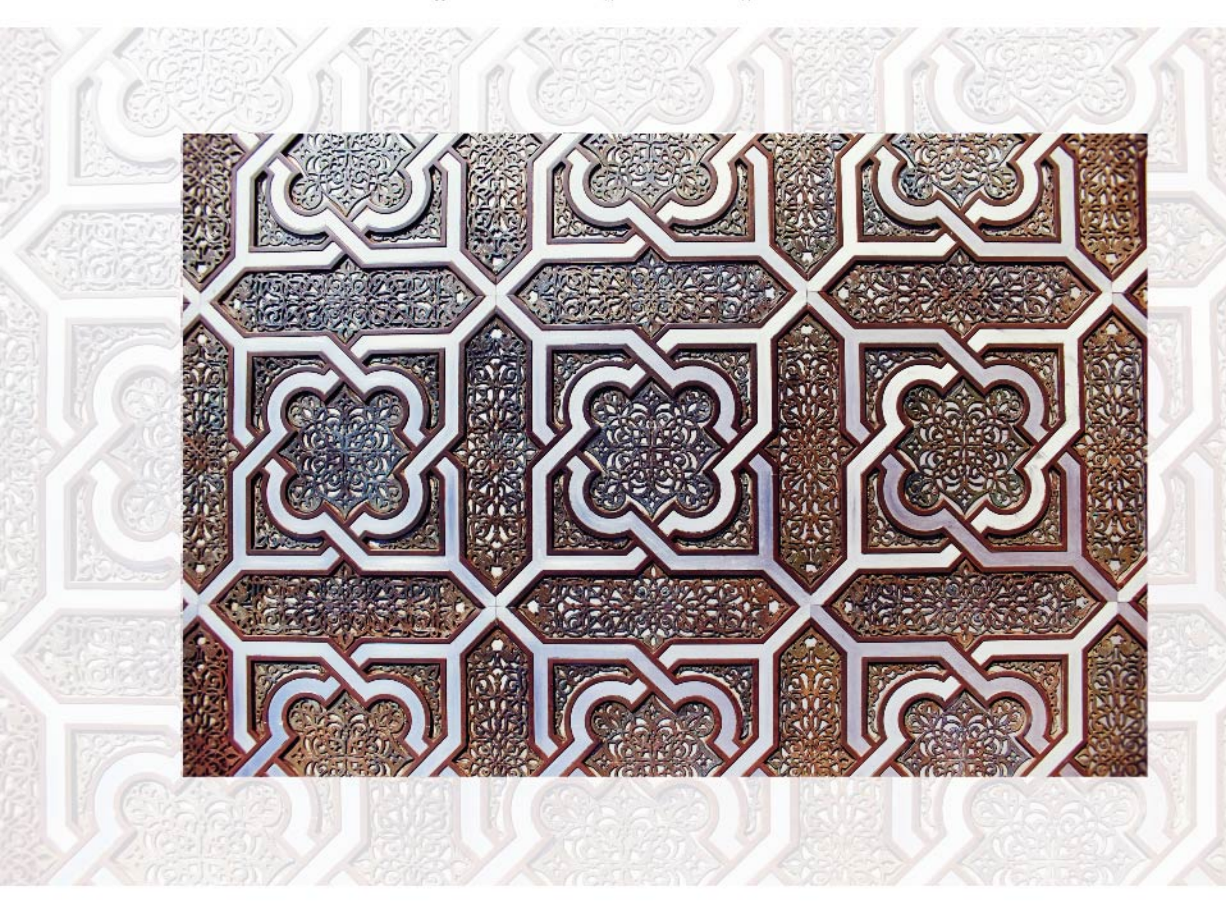
الحَاجَةُ الشَّرْعِيَّةُ

وتنزيلها منزلة الضرورة

دراسة فقهية أصولية مقاصدية



تأليف:

د. رشيد بن أحمد بنكيران

الحَاجَةُ الشَّرْعِيَّةُ

وتنزيلها منزلة الضرورة

الحَاجَةُ الشَّرْعِيَّةُ

وتنزيلها منزلة الضرورة

المؤلف: **د. رشيد بن أحمد بنكيران**

الطبعة: **الأولى**

السنة: **1444هـ/2022م**

الإيداع القانوني: **2022MO4616**

الترقيم الدولي: **978-9920-40-684-0**

المطبعة: **رؤى برينت - سلا**

الحَاجَةُ الشَّرْعِيَّةُ

وتنزيلها منزلة الضرورة

تأليف:

د. رشيد بن أحمد بنكيران



﴿سُبۡحَٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ﴾

﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحۡمَةٗ وَهَيِّئۡ لَنَا مِنۡ أَمۡرِنَا رَشَدٗا﴾

﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذۡنَآ إِن نَّسِينَآ أَوۡ أَخۡطَأۡنَاۚ﴾

«اللَّهُمَّ مِنكَ ولَكَ، اللَّهُمَّ تَقَبَّلْ مِني»



كــلــمــة إهـداء

إلى من رباني والدا

وتفرس في معلما

وأخذ بيدي صاحبا

إلى روحي أبي العزيز

أحمد بن محمد بن كيران

أقدم هذا الكتاب



أصل هذا الكتاب أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في سنة 1433 هجرية
نال صاحبها درجة مشرف جدا مع التوصية بالطبع

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله المتفضل على عباده بنعمه التي لا تحصى، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على نبيّه الذي بلّغ شرع ربّه فوفّى.

أما بعد:

فمن الحقائق الثابتة، والأصول المستقرة، عند علماء المسلمين وفقهائهم، أن المتشابهات لا يعلمها كثير من الناس، وأسباب الاشتباه كثيرة ومتنوعة؛ فمنها ما يعود إلى ذات الشيء، ومنها يعود إلى محيطه وواقعه، ومنها ما يرجع إلى المكلف نفسه، وقد تجتمع هذه العوامل في أمر ما، وقد تتفرق في أمور...

وإذا كانت مصالح العباد لا تخلو من أن تكون إما ضرورات ملجئة، أو حاجات ملحة، أو تحسينات مكملة، فإن الاشتباه وقع، في وقتنا المعاصر، في مرتبة الحاجات أكثر من غيرها، ويعود السبب في ذلك:

أولا: لأنها تتوسط المرتبتين السالفتين، وما كان بهذه الصورة فهو محل الظنون والتجاذب؛

ثانياً: لأنّ حاجات الإنسان اليوم أكثر تعقيدا وتداخلا مع ضروراته اليومية؛

ثالثا: لأن النصوص الشرعية التي تناولت مرتبة الحاجة نصوص ظنية لحكمة بالغة؛

وآخراً: لأنّ أكثر المسائل الفقهية المعاصرة المختلف فيها ترجع إلى تقدير درجة الحاجة فيها، وتقدير الحكم الذي ينشأ عنها؛ هل يلحق بالضرورة فتأخذ حكمها أم لا يلحق بها ؟

ولأجل أن يعبد المسلم ربه على بصيرة من أمره، رأيت من واجبي انطلاقا من كوني مسلماً، أنتمي إلى هذه الأمة الإسلامية العظيمة، ومَن لا يَهْتَمُّ بأمرِ المُسلمين فليس منهم، وباحثاً في الدراسات الإسلامية والعلوم الشرعية، أن أسهم، قدر الإمكان، في توضيح المشتبهات التي تتعلق بالحاجة، وآثرت أن يكون موضوع أطروحتي بعنوان: الحاجة الشرعية وتنزيلها منزلة الضرورة.

الباعث الخاص على اختيار الموضوع

إن موضوع "الحاجة الشرعية وتنزيلها منزلة الضرورة" من المواضيع الآنية التي يعدّ الاهتمام بها والبحث فيها من أوجب الواجبات، بسبب ما تمر به الأمة الإسلامية من ضعف وهوان يُحوجانها الحاجة الماسة إلى فقه الرخص الشرعية، ولا يمكن أن يتأتى ذلك إلا بفقه حاجيات الأمة وحسن تنزيلها منزلة الضرورة.

ولا جرم أنّ موضوعاً كهذا من الموضوعات التي إذا اعتملت في نفس مُهْتَمّة بأمر الحاجات والرخص والمكلفين، ظهر عليها منه ما ينعكس على دوافع الاختيار وأسبابه، والتي يمكن اختزالها في: أسباب عامّة وأسباب خاصّة؛

أما الأسباب العامة، فنذكر منها سببين اثنين:

أوّلاً: لم أقف ـ فيما اطلعت عليه من مصادر ومراجع[1] ـ على أعمال جامعية جادة أفردت الموضوع بالبحث رغم أهميته ومسيس الحاجة إليه، إلا كتابا واحدا عنونه صاحبه بِ ـ"الحاجة الشرعية حدودها وقواعدها" وهو عبارة عن رسالة لنيل شهادة الدراسات العليا المعمقة وُفّق فيها صاحبها إلى حد لا بأس به، إلا أنه

[1] - بعد مرور أربع سنوات من البحث في موضوع الحاجة الشرعية وتنزيلها منزلة الضرورة وقفت على أطروحة الدكتوراه بعنوان "الحاجة وأثرها في الأحكام" للدكتور أحمد بن عبد الرحمن بن ناصر الرشيد، وهو بحث استوعب فيها صاحبه جل المباحث المطلوبة، إلا أنه لا تزال بعض جوانب موضوع الحاجة لم تبحث، فضلا عن مباحث ذكرت لكنها تحتاج إلى مزيد بحث وتعميق.

لم يستوعب الموضوع من جوانبه المتعددة، وهو ما ترك الباب مفتوحا على إضافات الباحثين.

وثانياً: إذا كان الفقه إما مسائل ضرورية، أو مسائل حاجية، أو تحسينية، فإن قاعدة "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة" بصفتها من القواعد الشاملة، تتضمن جزأين هامين منه، ومن ثم يجتمع فيها ثلثا الفقه. ومعلوم أن الكلام قد كثر اليوم عن هذه القاعدة بين موسعين في استعمالها ومضيقين، الأمر الذي أَهّلَهَا لأَنْ تُفْرَد بالبحث والتحقيق بُغْيَةَ معرفة منهج الوسط في استعمالها.

وأما الأسباب الخاصة، فنجملها في الباعثين الآتيين:

أولا: يرتبط موضوع "الحاجة الشرعية وتنزيلها منزلة الضرورة" بموضوع دبلوم الدراسات المعمقة التي أنجزتُه في موضوع "فِقْه التّنزيل وتطبيقاته عند المالكية". وإنْ كان موضوعُ هذا الفقه أشملَ من موضوع "الحاجة الشرعية"، إلاّ أنّه يَلتقي معه في مسألة تنزيل الحاجة منزلة الضرورة، ولعل هذا مما يَسّرَ لي ـ بتوفيق من الله تعالى ـ دراسةَ قاعدة الحاجة وتنزيلها منزلة الضرورة دراسة معمقة مستعيناً بنتائج البحث التي توصلت إليها في موضوع فقه التنزيل وتطبيقاته عند المالكية.

ثانيا: يصب موضوع "الحاجة الشرعية وتنزيلها منزلة الضرورة" في صلب اهتمام وحدة التكوين والبحث التي أتشرف بمتابعة دراستي العليا في كنفها، وذلك يوافق الأهداف التي سهرت على تحقيقها في هذه الأطروحة تماما كما انسجمت مع أهداف رسالتي، من قبل، حين كانت تجمع بين الاهتمام بالحديث والفقه بين الرواية والدراية في المدرسة المالكية.

التعريف بالموضوع وبيان أهميته

إنّ موضوعَ الحاجة الشرعية وتنزيلَها منزلةَ الضرورة موضوعٌ في غاية الأَهَمّية والخطورة؛

- أما ***كونه في غاية الأهمية***: فلِأَنّ الحاجةَ الشرعية أو الحاجيات تتوسط الضروريات والتحسينيات، والإنسان مُعَرَّضٌ في حياته اليومية للحاجة الُملحّة أكثر مِن تعرّضه للضرورة الملجئة. وإذا كان هذا الإنسان قادراً، في الغالب الأَعَمّ، على أن يتنازل عن التحسينيات أو الكماليات، فذلك مما قد يصعب عليه في مَقَام الحاجيات.

ولهذا كان النظر في معرفة الحاجة الشرعية وتحديد مفهومها ومجالاتها نظرا في عمق الإنسان، ومشكلاته اليومية والمستجدة، فيكون هذا الموضوع اكتسب أهمية لذاته؛ لأنّ له تَعَلُّقاً بنفس الإنسان الذي هو محطّ اهتمام الشريعة الإسلامية وبتكريمه.

وكما أنّ طبيعة الإنسان تحدّد حاجته، فكذلك يحددها مجتمعه الذي يعيش فيه، وهذا مؤشر آخر على أهمية هذا الموضوع: ذلك أنّ حاجات الإنسان قد تَتَغَيّر بِتغيّر الزمان والمكان، وما شَكَّلَ حاجته في واقع معين، قد يتبدّل ويتغيّر في واقع آخر؛ كما أنّ ما لم يكن يعدّ من حاجيات الإنسان في زمن السلف وفيما مضى، قد يصبح من أوكد حاجياته في زمن الخلف وفي الوقت الحاضر. وهذا كلّه يدفع الباحث في علوم الشريعة إلى أَنْ يُجَدِّد النظر في مفهوم الحاجة الشرعية من حيث التحديد ومن حيث التنزيل.

ولنضرب لذلك مثلا بالَمسكن، فالإنسان يحتاج إليه مأوىً، ومدفأً، ومأمناً، سواء حصل عليه بالشراء أو الكراء، وهذا أمر

مُتّفَق عليه قديماً بين علماء المسلمين. لكنَّ امتلاكَ منزل للإقامة، والفرارَ مِن شبح الإيجار، أصبح في وقتنا المعاصر، مَطْلَباً كبيرا لمعظم المسلمين، وخصوصا للفئة المجتمعية المتوسطة الدّخل، فضلاً عن الفئة التي دون ذلك، ولا شك أن لها أسبابها الخاصة التي دفعتها إلى أن تطالب بهذا الأمر، وتُلِحّ عليه. فإلى أي مدى يمكن اعتبار هذا المطلب حاجة شرعية أم من الحاجيات؟

- وأما ***كونه في غاية الخطورة***: فلأَنّ الضرورات تبيح المحظورات كما هو مقرّر في شريعتنا السّمحة، وأنَّ قاعدةَ "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامّة كانت أو خاصّة" إذا أُخِذت بإطلاق، وتَمَّ تنزيلُها دون قيود أو تحقيقٍ للمناط الخاص، خالف الإنسان بذلك مقصود الشارع من وضع الشريعة؛ بحيث تَكْثُر عنده الرّخص دون موجبٍ شرعيٍّ، ويَضْعُفُ أَمْرُ التّكليف والتّدَيّن الذي من أجله خلق الإنسان، ويَصحّ فيه ما قاله بعض من تقدم من أهل العلم: إنّه يجتمع فيه الشرّ كلّه. وفي المقابل، فإن عدم اعتبار القاعدة بإطلاق يكون سبباً في وقوع المشقّة والحرج التي جاءت الشريعة الإسلامية لرفعها على المكلّف.

ومِن الأمثلة المعاصرة التي يمكن أنْ تندرج في النّوع الأوّل، ما أفتى به بعضُ العلماء بجواز سُفور المسلمات اللّواتي تعشن في بعض الدّول الأوربية لمّا أَلْزَمت مؤسساتُها التّعليمية نَزْعَ الحجاب لمن أرادت مِنهنّ ولوج تلك المؤسسات، وكان ذلك بناء على أن التعليم حاجة شرعية، والحاجة كما تقول القاعدة: "تنزل منزلة الضرورة". ولا شكّ أنّ تنزيلَ القاعدة على هذا النحو يخالف نصوصاً صريحة، ويخالف أيضا مقاصد الشريعة، مما يُفضي إلى

استعمال سَيّءٍ للقاعدة واستغلالها لمن أراد تعطيل النصوص الشرعية.

ومن الأمثلة التي تندرج في النوع الثاني، ما يسمّى اليوم بالعمليات الاستشهادية، فالحاجة الشرعية الملحّة إلى النكاية بالعدو الغاصب، وعدم القدرة على تحقيق ذلك في بعض الأحوال، كما هو الشّأن في فلسطين، إلاّ بقتل المسلم نفسِهِ بحزام ناسفٍ يفجّره وسط الأعداء، ذهب بعض العلماء إلى مشروعية ذلك، مُنَزِّلين هذه الحاجة منزلة الضرورة التي قد تسمح بارتكاب المحظور الذي هو قتل النفس رغبةً في تحقيق النّكاية بالعدو. إلاّ أنّ القولَ بالمشروعية ليس مَحَلَّ اتفاق بين جميع العلماء: فمنهم من قال بعدم جواز ذلك، ولم ينزّل هذه الحاجة منزلة الضرورة، وتشبث بالأصل الذي يفيد تحريم قتل الإنسان نفسه.

إنّ اعتبارَ الحاجة الشرعية والالتفاتَ إليها موضوعٌ كثيرُ الشّعَب، ومتعلّق بمباحث مختلفة الأبواب، ومتنوعة الفنون، مما جعله يرقى إلى أن يكون مبدأً أساسياً في الشريعة الإسلامية وأصلاً كبيراً يُرْجَع إليه. وبَدَهِيٌّ أنْ ينعكسَ هذا الْأمرُ على طبيعة الْأسئلة التي تَجَرّدت هذه الْأطروحةُ العلمية لدراستها والْإجابة عنها.

أسئلة البحث وإشكالاته

تقدم القول إن موضوع الحاجة الشرعية يرقى إلى أن يكون مبدأ أساسيا في الشريعة الإسلامية وأصلا كبيرا يرجع إليه، سواء من حيث تناوله لجل أحكام الشرع، أو من حيث تعددُ اصطلاحاتِه وتشعبها، أو من حيث تعلقُه بمعظم علوم الدين، وبيان ذلك:

1. إنّ المتأملَ للتشريع الإسلامي يجد أنّ للحاجة الشرعية تأثيراً كبيراً في الأحكام الشرعية في مختلف الأبواب:

ـ في باب العبادات: مثل الصلاة والصوم والحج وغيرها من أنواع العبادات.

ـ وفي باب المعاملات: مثل البيوع والهبة والوصية والشفعة وغيرها من المسائل.

ـ وفي باب السياسة الشرعية: من السِّلم، والحرب، وعقد الأمان، والإقامة في بلاد الكفر، وطلب الحصول على جنسيتها.

2. كما أنّ المتأملَ للحاجة الشرعية يلاحظ تنوعَ خطابها بين العموم والخصوص، فهناك الحاجة العامّة والحاجة الخاصّة، بل وأنواع أخرى من الحاجات.

3. وأنّ لها تعلّقاً ببعض العلوم، مِن علم أصول الفقه، وعلم مقاصد الشريعة، والقواعد الفقهية والأصولية، وغيرها من العلوم.

وعليه، فالإشكالات التي تمّ عرضها ومناقشتها والإجابة عنها، يمكن أن نجملها في أربعة: في تحقيق مفهوم الحاجة الشرعية، والتأصيل لها، ثم التنظير لها، وأخيراً تنزيلها منزلة الضرورة.

وبما أنّه لا محيصَ لكلّ عملٍ من الاستفادة من الجهود السّابقة التي لها علاقة بالموضوع، إذ كلّ إغفال لها هو ادعاء الإبداع من الفراغ، وهذا أمر باطل، فلا بأس من تقديم لمحة عن تلك الجهود السابقة.

الجهود السابقة التي لها علاقة بموضوع البحث

يمكن أن نقسم الجهود السابقة التي لها علاقة بموضوع البحث إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ويشمل جهود العلماء المتقدمين الذين تعرّضوا لموضوع الحاجة الشرعية عند تناولهم مباحث مختلفة بحسب تنوع تخصصاتهم، ومنهم:

"الأصوليون" الذين تعرّضوا لها باعتبارها قِسْماً يَتوَسّطُ المقاصدَ الضّرورية والتّحسينيةَ؛ وتناولوها كذلك بالدرس عند حديثهم عن الوصفِ المناسبِ للعِلِّيّة؛ كما أشاروا إليها عند بيانِ أنواعِ الاستحسانِ: ومِنْه نوعٌ يُطلقُ عليه الاستحسانُ بالضّرورةِ بمعناها الواسعِ الَّتي تَشمُلُ الحاجةَ؛ وتحدثوا عنها أيضاً عند كلامِهم عن المصلحةِ المُرسلة؛ إذ يُعتبرُ المناسبُ الحاجيُّ أو المصلحيُّ قسماً مِن أقسامها، وغيرها من المباحث؛

"المفسرون" : وكان تعرضهم لها يأتي تبعاً للضرورة أو توسعاً في مفهومها؛

"الفقهاء" : وبحثوها أثناء شرح بعض الأحاديث النبوية التي تضمنت مفهوم الحاجة الشرعية لفظا أو معنى، أو عند بعض الأبواب الفقهية، أو لدى تقعيدهم لبعض القواعد الفقهية.

ويلاحظ على هذا القسم أنّ الحاجةَ الشرعية لم تنلْ حظَّها من الاهتمام مقارنة مع قسيمتها الضرورة، باستثناء صنيع أبي المعالي عبد الملك الجويني الشافعي (ت: 478هـ) الذي يُعدّ تناولُه لمصطلح "الحاجة العامة" محطّة رئيسة، إذ تكلّم عنه مؤسساً ومُنَظِّراً له، ثم شارحاً وضارباً له أمثلةً لا تزال تُنقل مِن كتاب إلى آخر إلى يومنا هذا. ويليه عملُ أبي إسحاق الشاطبي المالكي (ت: 790هـ) الذي استطاع من خلال تعريفه لأحد أقسام المصالح وهو قسم الحاجيات، أن يتعرّض لمفهوم الحاجة العامّة بإسهاب. وإذا كان مصطلح "الحاجة العامة" نال مِن هذين العالِمين حقه من الحظوة، فإنّ مصطلحَ "الحاجة الخاصّة" لم يكن له حضورٌ لافتٌ يُذكر حتى جاء بدر الدين الزركشي (ت: 794هـ) فنثره في كتابه (المنثور في القواعد) وخَصّهُ بخمسة أمثلة.

القسم الثاني: يشمل جهود المعاصرين الذين أفردوا بعض الموضوعات المتعلقة بموضوع الحاجة الشرعية بالبحث والتحليل، مثل موضوع (نظرية الضرورة الشرعية حدودها وضوابطها) للدكتور جميل محمد مبارك، و(نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي) للدكتور وهبة الزحيلي، وموضوع (رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، دراسة أصولية تأصيلية) للدكتور يعقوب عبد الوهاب الباحسين، وموضوع (رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، ضوابطه وتطبيقاته) للدكتور صالح بن عبد الله حميد، وكذلك موضوع (عموم البلوى، دراسة نظرية تطبيقية) للباحث مسلم بن محمد بن ماجد الدوسري، وغيرها من الجهود التي، وإن لم تجعل الحاجة الشرعية هدفها الأول بحثا وتأصيلا، إلا أنها أشارت إلى الحاجة الشرعية بالتّبع.

ويلاحظ على هذا القسم أن موضوع الحاجة الشرعية لم يحظ فيه باهتمام كبير، بل كان أصحابه يتعرّضون إليه لوجود علاقة بين الحاجة وبين الموضوع الأصل الذي يبحثون فيه، مثل موضوع المشقّة أو الحرج أو الضرورة وغيرها من المصطلحات التي لها صلة بالحاجة الشرعية. ولعلّ الملاحظةَ العامّةَ التي يمكن أن نسجلها على جهود هذا القسم أنّ جلّ أصحابِه تأثروا بعمل أبي إسحاق الشاطبي عند تعريفه للحاجيات، وهو أمر لا تخطئه عين.

القسم الثالث: ويضمّ الجهود التي تناولت الحاجة الشرعية بالأصالة، فحلّلت الموضوع وناقشته، ثم أصّلت له ونظّرت. وقد اختلفت جهود أصحابها وتنوعت نتائجها، ومن بينها: (الحاجة الشرعية حقيقتها، أدلتها، ضوابطها) للدكتور نور الدين بن مختار الخادمي، و(الحاجة الشرعية، حدودها وقواعدها) للدكتور أحمد كافي، و(الحاجة وأثرها في الأحكام، دراسة نظرية تطبيقية) للدكتور أحمد بن عبد الرحمن بن ناصر الرشيد، و(الفرق بين الضرورة والحاجة) للشيخ

عبد الله بن بيه، و(صناعة الفتوى وفقه الأقليات) له أيضا، ويمكن أن يندرج في هذا القسم أيضاً (شرح القواعد الفقهية) للشيخ أحمد بن الشيخ محمد الزرقا.

ونظراً إلى الحيِّز الهامّ الذي تشغله جهود هذا القسم من موضوع الأطروحة، فإني سأفرد كل بحث منها بالوصف والتقييم، وهي كالآتي:

(شرْح القواعد الفقهية) للشيخ أحمد الزرقاء، وهو كتاب مطبوع، شرَح فيه الشيخ ما تضمنته (مجلة الأحكام العدلية) من قواعد فقهية، وتُعدّ قاعدة "الحاجة تنزل منزلة الضرورة، عامّة كانت أو خاصّة" إحدى قواعدها، وقد تناول الشيخ أحمد الزرقاء هذه القاعدة بالشرح في أربع صفحات، لكن يُمكن أنْ تُضاف إليها ثلاثٌ أخرى إذ نقل عنه ابنه الشيخ مصطفى أحمد الزرقاء في كتابه (المدخل الفقهي العام) ما يتعلق بشرح القاعدة. ومُلَخّص ما جاء في سائر الصفحات:

- تعريف للحاجة العامة؛ إذ حصر العموم فيها بأن يكون الاحتياج شاملا جميع الأمة؛
- تعريف للحاجة الخاصة مع استبعاد أن يكون المراد بالخصوص الحاجة الفردية؛
- ذكر أمثلة جلها مأخوذ من كتابي الْأشباه والنظائر للسيوطي وابن نجيم.

❷ (الحاجة الشرعية حقيقتها، أدلتها، ضوابطها) هو بحث من تسع وأربعين صفحة نشره صاحبه، الدكتور نور الدين بن مختار الخادمي، في مجلة العدل في عددها الرابع عشر سنة 1423هـ، وقسّمه إلى فصلين وعشرة مباحث، تناول فيها الجانب النظري والتطبيقي للحاجة الشرعية، ويعدّ المبحث الثاني أفضل مباحثه إذ ضمنه اثنين وثلاثين مثالا للحاجة، وأما المباحث الأخرى فقد اعتمد المؤلف فيها على

الموسوعة الفقهية الكويتية بشكل كبير ولافت.

❸ (الحاجة الشرعية حدودها وقواعدها) للدكتور أحمد كافي، وهو كتاب مطبوع يقع في مائتين وأربع وعشرين صفحة، وأصل الكتاب بحث قدمه صاحبه لنيل شهادة دبلوم الدراسات العليا المعمقة ، وهو يتكون من بابين رئيسيْن، وكل باب يشتمل على فصول، وهي كالآتي:

•الباب الأول: الحاجة ومدى اعتبارها في الشريعة الإسلامية، وقد تأسس الباب على فصلين، شمل الفصل الأول خمسة مباحث، تناول فيها الباحث مفهوم الحاجة لغة واصطلاحا، والفرق بينها وبين الضرورة، وأقسام الحاجة وأنواعها، وأسماءَها الشرعية. أما الفصل الثاني فاعتنى فيه بالتأصيل للحاجة الشرعية، وقد تشكّل من أربعة مباحث تتضمن أدلة اعتبار الحاجة من القرآن الكريم والسنة النبوية وعمل الصحابة، وحجية الحاجة عند علماء الأصول؛

•الباب الثاني: القواعد الحاجية، ويتكون من تمهيد بيّن فيه مؤلفه أهمية البحث في تلك القواعد، ثم عقد فصولا أربعة تكلم فيها عن القواعد الأصولية الحاجية، والقواعد الفقهية الحاجية، والقواعد المقاصدية الحاجية، ثم ختمها بالضوابط الحاجية.

حقيقة، لا تخفى جهود المؤلف المشكورة لبيان الحاجة لغةً واصطلاحاً، واستقصاء جلِّ ما له ارتباط بقواعد الحاجة، ولهذا أتى بنقول مفيدة في بابها، ووفِّق إلى عناوين حسنة. لكن، من الملاحظات التي ربّما شانت سائر المباحث، هي عدم تعمّقِه وغوصه في المسائل التي هي محل البحث والنظر.

❹ (الحاجة وأثرها في الأحكام، دراسة نظرية تطبيقية) للدكتور أحمد بن عبد الرحمن بن ناصر الرشيد، وهو بحث مطبوع، يقع في مجلدين

كبيرين، أصله أطروحة جامعية ناقشها صاحبها بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية سنة 1428هـ، وطبعت سنة 2008م. يشمل البحث أربعة أبواب، وتحت كل باب فصول، وبكل فصل مباحث، والمباحث تحتها مطالب، وهكذا. فهو عمل كبير وشاق تجاوز تسع مائة صفحة، استوعب فيه المُؤلِّف جزئيات كثيرة تتعلق بالحاجة الشرعية. لكن، وكعادة البحوث الموسوعية، فأحيانا قد يؤثر هوس الاستقصاء في درجة الإتقان وجودة التحقيق، ومن بين الأمثلة التي نستدل بها على هذه الدعوى ما زعمه المؤلف من أن الأمة أجمعت على العمل بالحاجة والأخذ بها، فقد قرر ذلك في حدود ورقة يتيمة لا تسعفه حتى في إثبات أقوال العلماء الذين قالوا بخلاف ذلك، ومنهم الإمام الشافعي، أو العلماء الذين فُهم منهم أنهم لا يأخذون بالحاجة، كأبي حامد الغزالي وابن قدامة المقدسي.

⑤ (صناعة الفتوى وفقه الأقليات) وهو بحث نفيس قدمه صاحبه الشيخ عبد الله بن بيّه لسد ثغرة في المكتبة الفقهية، والتي تتعلق بنوازل الأقليات المسلمة في غير البلاد الإسلامية. وعلاقة هذا البحث بموضوع الحاجة الشرعية هو ما تجده الأقليات المسلمة من حرج وضيق يستلزم النظر في حاجياتها، بل وقد يتعدى ذلك إلى تنزيل الحاجات منزلة الضرورات. لهذا عقَد المؤلف في الفصل الثاني من القسم الثاني من البحث قواعد كبرى يحتاجها الفقيه في فقه الأقليات، ومنها قاعدة تنزيل الحاجة منزلة الضرورة، فتناول فيها موضوع القاعدة في حدود ستين صفحة. ورغم قلّة هذه الصفحات، فإنّه استطاع أنْ يتعرض للجانب التّأصيلي والتّنظيري للحاجة ثم لجانبها التّطبيقي، بل أضاف إلى موضوع الحاجة الشرعية إضافاتٍ جديدةً غيرَ

مسبوقة، منها ما يتعلّق بالتعريف الاصطلاحيّ للحاجة؛ ومنها يتعلّق بوظيفة قاعدة تنزيل الحاجة منزلة الضرورة حيث قرر أنها قاعدة أصولية وليست فقهية.

منهج البحث

لمّا كان المنهج لازماً لكلّ عمل، فإن المنهج الذي ارتأيته للإجابة عن أسئلة البحث ومناقشة الإشكالات المعروضة يتنوع بين المنهج الوصفيّ وشبه الاستقرائيّ، ثم التحليل والمناقشة والتركيب؛

أما المنهج الوصفيّ؛ فأتبع فيه النصوص الشرعية إظهاراً لما له علاقة بالموضوع، وذلك من خلال قراءة متأنّية للقرآن الكريم، واستقراء الكتب الستة المتعلقة بأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، مع جمع أقوال العلماء التي لها علاقة بالموضوع وترتيبها.

وأما المنهج التحليلي؛ فأتجرد فيه لتحليل النصوص الشرعية، ومناقشة أقوال العلماء، وبيان الراجح منها معززا بالأدلة الشرعية.

خطة البحث

جعلت البحث في أربعة أقسام، ذكرت في القسم الأول حقيقة الحاجة ومفهومها الشرعي عبر ثلاثة مباحث، وجعلت القسم الثاني في التأصيل للحاجة الشرعية مبيّناً من الأدلة عليها من القرآن الكريم، والسنة النبوية، وعمل الصحابة، وموقف الأئمة الأربعة منها، وخصصت القسم الثالث للتنظير للحاجة الشرعية بتبيان أقسامها وأسبابها وشروط العمل بها، أما القسم الرابع فهو لبيان العلاقة بين الحاجة بالضرورة، وذيّلت بحثي، في الأخير، بخلاصة أبرزتُ من خلالها أهمّ نتائجه.

القسم الأول:

حقيقة الحاجة ومفهومها الشرعي

المبحث الأول: الحاجة لغةً

ويتضمن:

- لفظ الحاجة والحقل المعجمي
- لفظ الحاجة في القرآن الكريم
- لفظ الحاجة في الأحاديث النبوية الشريفة



المبحث الأول: الحاجة لغةً

أ. لفظ الحاجة والحقل المعجمي :

يستوعب لفظُ "الحاجةِ" مَتناً هاماً من الجذور المعجمية، وثروةً ضخمةً منَ المدلولات اللغوية التي تزخَرُ بها مختلِف كتب اللّغةِ وقواميسِها. ولعلّ متأمل هذا المتن وتلك الثروة يُلامس، بجَلاء، مَداهُما الموضوعي المشكِّلَ لهرم معجمي دلالي لا تكاد معانيه تتقارب أقصاه حتى تتباعد أدناه، لدرجة أنّ تَعْيينَ المعنى الأصليِّ لِكلِّ تلك المعاني ـ يبدو أنه ـ أمر متعذِّر أو عسير.

وللاستدلال على خصوصية هذا الواقع الموضوعي بصِفَتِه مَظهراً من مظاهرِ غنى اللّغة العربيةِ، معجمياًّ ودلالياًّ، لا مناص من تقريب الحقلِ الدّلاليِّ الذي يدور لفظُ "الحاجة" في فلكه، سواءٌ كانت الألفاظُ المُنْتَميةُ إليه تفسيراً للحاجة أو كانت هي تفسيراً لتلك الألفاظِ. فالتجسيد المادي لوحدات العشيرة المعجمية التي تتجاذب ولفظ " الحاجة " دلالتها اللغوية هو الدّليل المادي على دعوى الغنى المعجمي المذكور. وفيما يلي عيِّنَة من هذا الحقل المشترك:

البُغايَةُ [1]، والمَأْرَبَة[2]، ...

---

[1] - البغاية: "الحاجة التي تبغى". أي الشيء الذي يطلب ويراد تحصيله. المحيط في اللغة لإسماعيل بن العباس أبي القاسم الطالقاني المشهور ب: الصاحب بن عباد (ت: 385 هـ): مادة "بغى".

[2] - المأربة: بفتح الراء وضمها، ونقل الفارابي مأرِبةٌ أيضا بالكسر وهي: "الحاجة، وما أَرَبُك إلى هذا: أي ما حاجتك. والمَأْرُبَة والإِرْبَة كل ذلك الحاجة". وكذلك المأربة: "الحاجة المهمة". معجم مقاييس اللغة، والمحيط في اللغة: مادة (أرب).

...والذُّنانَةُ[1]، والطَّلِبَةُ[2]، واللَّوْجاءُ[3]، والفَكْرُ[4]، واللُّبانَةُ[5]، واللَّمَاسَةُ[6]، والنَّوَاةُ[7]، والفقْرُ[8]، ...

---

[1] - الذُّنانَةُ: "الحاجة، يقال ما ذُنَانَتُكَ أي ما حاجتك"، و"فلان يُذانّ فلاناً على حاجة يطلبها منه: أي يطلب إليه ويسأله إياها" المحيط في اللغة، ولسان العرب لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري (ت: 711 هـ) مادة (ذنن).

[2] - الطَّلِبَةُ بالكَسْرِ: "الحاجَةُ. وأَطْلَبَه: أَعْطَاهُ ما طَلَبَه. وأَطْلَبَه أَيْضاً أَلْجَأَهُ إِلَى الطَّلَبِ وهو ضِدٌّ. ويقَال: طَلَبَ إِلَيَّ فأَطْلَبْتُه أَي أَسْعَفْتُه بمَا طَلَب. وفي حَدِيثِ الدُّعَاءِ: لَيْسَ لي مُطْلِبٌ سِوَاك، وأَطْلَبَه الشيءَ: أَعَانَه على طَلَبِه. والإِطْلاَبُ: إِنْجَازُ الحاجة وقَضَاؤُها" تاج العروس لأبي الفيض محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي الملقب بمرتضى (ت: 1205 هـ) مادة (طلب).

[3] - اللَّوْجاءُ: "الحاجَةُ. قال اللِّحيانيّ: ما لي فيه حَوْجَاءُ ولا لَوْجاءُ ولا حُوَيجاءُ ولا لُوَيجاءُ أَي مالي فيه حاجة" تاج العروس مادة (لوج).

[4] - الفَكْرُ: الحاجَةُ، قال مرتضى الزبيدي: "قال يعقوب : مالِي فيه فَكْرٌ، بالفتح، وقد يكسر، أَي: ليس فيه حاجَة. قال: والفَتْحُ فيه أَفْصَح من الكَسْر كذا في الصّحاح. وفي الأَساس: يُقَال: لا فِكْرَ لِي في هذا، إِذا لم تَحْتَجْ إِلَيْهِ ولم تُبَال بهِ". المحيط في اللغة، وتاج العروس مادة (فكر).

[5] - اللُّبانَةُ: أصلها "الحاجة إلى اللبن، ثم استعمل في كلِّ حاجة. معجم مفردات ألفاظ القرآن لأبي القاسم الحسين ابن محمد، المعروف بالراغب الأصفهاني (ت: 503 هـ). ص 447. ويقال أيضا اللبانة: الحاجة لا من فاقة بل من همة. تهذيب اللغة لأبي منصور محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي (ت: 370 هـ)، والمحيط في اللغة مادة "لبن".

[6] - اللُمَاسَةُ بالضم: الحاجة ويقال أيضا: الحاجة المُقَارَبَة. معجم مقاييس اللغة، والصحاح، ولسان العرب، مادة "لمس" و معجم مفردات ألفاظ القرآن ص: 554.

[7] - النَّوَاةُ: [الحاجَةُ، قَضَى اللهُ نَوَاتَكَ. وجاءني في حاجَةٍ فنَوَيْتُه بنَوَاتِه وأَنْوَيْتُه: أي قَضَيْتُ حاجَتَه. والنِّيَّةُ: الحاجَةُ أيضاً] والمحيط في اللغة مادة "نوى".

[8] - الفَقر: الحاجَةُ، وفعلها الافْتِقَارُ، والفُقر لغة رديئة. ويقال: الفقر عدم الشيء بعد وجوده، فهو أخص من العدم؛ لأن العدم يقال فيه وفيما لم يوجد بعد". ويقال أيضاً: "الفقر فقْدُ ما هو محتاج إليه، ففقْدُ ما لا حاجة إليه لا يسمى فقراً. المحيط في اللغة مادة "فقر". والتوقيف على مهمات التعاريف لمحمد عبد الرؤوف المناوي (1 / 562).

...والخَلَّةُ [1]، والحَوْبَةُ[2]، والخَصاصَةُ[3]، والفاقَةُ[4]، والأَثَرَةُ[5]، والنَّهْمَةُ[6]، والعوز[7].

فكيف نَسُلّ معنى لفظِ "الحاجة" من عجين هذا الحقل المعجمي الدلالي الشاسع الأطراف؟

نقترح الإجابة عن ذلك من خلال المعطيين الآتيين:

المعطى المعجمي الدلالي

- ✓ المعطى المعجمي الدلالي: الحاجةُ مشتقة من مادّةِ "حَوَجَ"، وهي اسمُ مصدرٍ لِفِعْلِ "حاج"، يُقال: حاجَ يَحُوج حَوْجاً وحاجةً،

---

[1]- الخَلّة: الخصاصة والحاجة. واختل إلى فلان أي احتيج إليه. واختل بك فلان أدخل عليك الضرورة. وأخل فلان فلاناً أي أحوجه. ومُخْتَلّ وخَلِيلٌ وأَخَلُّ: أي مُعْدِمٌ فقيرٌ مُحتاجٌ. قال ابنُ دُرَيد: وفي بعضِ صَدَقاتِ السَّلَف: للأَخَلِّ الأقْربِ أي الأَحْوَج. واخْتَلَّ إليه: احتاجَ ومنه قولُ ابنِ مسعودٍ ﷺ: عليكُمْ بالعِلْمِ فإنّ أحدَكم لا يَدْرِي متَى يُخْتَلُّ إليه أي متى يحتاجُ الناسُ إلى ما عِندَه. وما أَخَلَّكَ الله إليه : أي ما أَحْوَجَك. المحيط في اللغة، وتاج العروس، مادة "خل".

[2]- الحَوْبَةَ: رقة فؤاد الأم. وكذلك الحاجة: والمسكنة. والحائب: المحتاج. وفي الدعاء: ألحق الله به الحوبة. وارحموا الحوبات أي النساء المحتاجات. والمحوب: الذي يذهب ماله ويهلك ثم يعود. والحبية أيضا: الحاجة] المحيط في اللغة، مادة "حوب".

[3]- [الخصاصة أو الخَصَاصاءُ والخَصَاصُ: الفقرُ وسوءُ الحال والخَلّة والحاجة، وفي حديث فضالة: كان يَخِرُّ رِجالٌ مِنْ قامتِهم في الصلاة من الخَصَاصة أَي الجوع، وأَصلُها الفقر والحاجة إِلى الشيء]. ولهذا قيل: [الخصاصة شدة الاحتياج]. لسان العرب، مادة "خص".

[4]- الفاقَةُ: [الحاجَةُ، ولا فِعْلَ لها، وقيل: رَجُلٌ مُفْتَاقٌ من الفاقَة]، و[افتاق الرجلُ أي افتقر، ولا يقال فاق. والمُفْتاق: المحتاج] المحيط في اللغة، ولسان العرب، مادة "فاق".

[5]- الأثرة: [الحاجة] المحيط في اللغة، مادة "أثر".

[6]- [النَّهْمَةُ: الحاجة]، و[قضيْتُ (نَهْمتي): أي شهوتي وحاجتي] لسان العرب، ومختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مادة "نهم".

[7]. العوز أَن يُعْوِزَكَ الشيءُ أي أن لا تجد الشيء وأَنت إِليه محتاج، وأَعْوَزَني الشيءُ يُعْوِزُني أَي قَلَّ عندي مع حاجتي إِليه. مادة "عوز" لسان العرب.

وأَحْوَجَ الرّجُلُ، كُلُّ ذلك بمعنى احتاجَ[1]. والأصلُ فيها في كلامِ العَربِ "حائجةٌ"، حذفوا منها الياء، فلَمّا جَمَعوها رَدّوا إِليها ما حَذَفوا منها، فقالوا: "حاجةٌ وحوائجُ[2]"، فَدَلّ جمعُهم إِيّاها على "حوائجَ" أَنّ الياءَ محذوفةٌ منها[3]". وكما أَنّ الحاجةَ تُجمعُ على حوائجَ، تُجمعُ كذلك على حاجٍ، وحِوَجٍ، وحاجات. واسمُ الفاعلِ منها: مُحتاجٌ، وهو نَفْسُه اسمُ المفعولِ؛ لِأَنَّ أصلَه مِنْ فِعْلِ احتاج وهو فعلٌ خماسيٌّ، وما كان كذلك استَوى فيه اسمُ الفاعلِ واسمُ المفعولِ: مِثْلُ مُحتارٍ ومُختارٍ مِن فِعْلِ احتار واختار، وكذلك مُفْتَاقٍ على وزنِ مُحتاجٍ لَفظاً ومعنى.

المعطى التصنيفي

- ✓ المعطى التصنيفي: نقارب خلاله مدلولات وحدات الدائرة المعجمية للفظ الحاجة مقاربة تركيبية تتيح تقسيمها إلى القسمين الآتيين:

القسم الأول:

يضم هذا القسم كلاً مِن: **المَأْرَبَة، والبُغَايَة، والذُّنانَة، والطَّلِبَة، واللَّوْجاء، والفَكْر، واللُّبانَة، واللَّماسَة، والنَّوَاة**. وقد صنفنا وحداته بناء على أمرين:

---

[1] - معجم مقاييس اللغة لأبي الحُسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازي (ت: 395 هـ): مادة "حوج".

[2] - "أنكر الأصمعي جمع حاجة على حوائج لخروجه عن القياس وأنه مولد وغير فصيح، ووجه خروجه عن القياس أنّ ما كان على وزن حاجة كغارة وحارة لا يُجمع على غوائر وحوائر. إلا أن بعض المحققين بينوا أصالة الكلمة معتمدين على سماعها في الشعر الجاهلي. وقد حكى الرقاشي والسجستاني عن عبد الرحمن أن الأَصمعي رجع عن هذا القول، وإِنما هو شيء كان عرض له من غير بحث ولا نظر، قال، أي عبد الرحمن: وهذا الأَشبه به لأَن مثله لا يجهل ذلك إِذ كان موجوداً في كلام النبي ﷺ وكلام العرب الفصحاء". لسان العرب، مادة "حوج".

[3] - لسان العرب، مادة "حوج".

1. فهي تؤدي معنى مشتركاً يمكن أن نطلق عليه: "مُطلَق الحاجة"، والمُرادُ به أَنَّ موضوعَ هذه الحاجةِ يَتَمَثّلُ فيما يُريدُه الإنسانُ ويَسْعى إلى تحقيقِه أو بلوغِه؛
2. وتشمل الأشياء التي لا يحوج امتلاكُها الإنسانَ إلى عوز أو خلل أو نقصان لأنه يمتلكها كلها أو بعضها، لكنه لا يتردد في طَلَبِها، بل قد يُبالغُ في السّعْيِ لتحقيقِها، إمّا لِأَنّه تَعوَّدَ أن يَطلبَها حتى وإِنْ كان في غِنىً عنها، وإمّا لِأَنّه يطلبُها حتى وإِنْ لم يكن في ضيقٍ مِنْ أَمْرِه، فحاجتُه هذه هي مِنَ النّوعِ الذي يُمكنُ أَنْ نَصْطَلِحَ عليه حاجةً بلا عَوز، أي أن حاجتَه هي من باب التّجَوُّز.

القسم الثاني:

ويشملُ هذا القسم كُلًّا مِن **الفقر، والخَلّة، والحَوْبَة، والخَصاصة، والفاقَة، والعَوز.** وتتميز ألفاظ هذه الدائرة اللّغويةِ عن السّالفةِ من حيث تجسيدها الافتقار والإعواز فعلا وحقيقة، وبذلك فهي تُشَكِّلُ مدى دلالياً بعيداً في مدلولاتِ هذه الحاجةِ، أي أن الافْتِقارَ إلى موضوعِ الحاجةِ افتقاراً حقيقيّاً، وذلك من قبيلِ خَلَلٍ يحتاج المرءُ إلى سَدِّه، أو نُقصانٍ يَعْتَريه في أمورٍ مُلِحَّةٍ يَتَطَلّبُ الزِّيادةَ فيها. فإِنْ كان ثَمَّةَ حَدٌّ أدنى يحتاجه الإنسانُ ليحيا حياةً عاديةً، فإِنَّ أَيَّ قصورٍ عن هذا الحدِّ يُعَدُّ حاجة، ولهذا يقال: "الحاجةُ: القصورُ عن المبلغِ المطلوب"[1]. وعليه، فإن ألفاظَ هذا

[1]- تاج العروس من جواهر القاموس، مادة "حوج".

القسمِ هي ألفاظ دالّةٌ على شِدّةِ الاحتياجِ وقوةِ الافتقار، وبذلك تتمايز في التصنيف من مدلولاتِ القسم الأول.[1]

نلاحظ إذاً أننا أمام لفظٍ يَصعبُ تحديدُ دلالتِه اللّغويّةِ بِدِقَّةٍ، ولا نظن الأمرَ راجعاً لِغَرابةِ اللّفظِ أو غموضِه، بل لشهرتِه ووضوحِه، وهذا الأمرُ وارد؛ إذ مِن الصّعْبِ، أحيانا، أنْ تُوضِّحَ الواضح. بل، لعلّ وضوحَ دلالته لدى بعض العلماء هو ما دفعهم أَنْ يُفَسِّروه بالاشتقاقِ مِنَ الجِذْعِ وهو الاحتياجُ[2]، لذا من الطريف أن يكتفي بعضهم، في بيان الحاجة، بقولِه: الحاجةُ معروفة[3].

نستخلص هكذا أنَّ الحاجةَ لغةً قد يُرادُ بها معنيَيْن اثنين:

1. ما يريدُه المرءُ ويسعى إلى إدراكِه وتحقيقِه وبلوغِه، رغم أَنّه غيرُ مُفتقرٍ إليه، ويمكن أنْ نُطلقَ على هذا القسمِ اسم الحاجةِ مجازاً، أو مطلق الحاجة، أو الحاجة من باب التّجوّز.

2. ما يُفتقرُ إليه لِعَوزِ وخَصاصٍ أو نُقصانٍ، على أن هذا الافتقارَ قد يكون، في بعضِ أحوالِه، مُقَيَّداً بوصف للمبالغة، وحينئذ تكون الحاجةُ حاجةً

---

[1]- لا نستبعدُ أَنْ يكونَ ابنُ فارس قد اقتصرَ وهو يُحَدِّدَ معنى "الحاجة"، في (معجم مقاييس اللغة)، على ما دَلّ عليه هذا القسمُ لأَنّه أقربُ لمعناها حقيقةً، وإِنْ عَبّرَ عنه بلفظٍ هو أقوى ممّا تَدلّ عليه الحاجةُ إذ قال: "الحاء والواو والجيم أصلٌ واحد، وهو الاضطرارُ إلى الشّيء"، فأَرْجَعَه إلى أصلٍ واحدٍ يدلّ على شِدَّةٍ قُصوى مِنَ الاحتياجِ والافتقارِ بمعنى الضّرورة. وقد فُسّرَتِ الضّرورةُ في بعضِ معاجمِ اللّغةِ أيضاً بالحاجة، إلاّ أنَّ ابنَ فارسٍ لمّا تعرّض للفظ "أَرَبَ" ومنه المَأْربة التي هي مِنَ القسمِ الأوّلِ كما تَقَدّمَ، فقد فسّره أيضاً بالحاجة، مُتجاوِزاً بذلك ما قَرّره مِنْ أنّ الحاجةَ تَرْجِعُ إلى أصلٍ واحدٍ وهو الاضطرارُ إلى الشّيء، وبهذا يكون ابنُ فارس قد أَرْجعنا مِن جديدٍ، من حيث شُمولُ دلالةِ لفظِ الحاجةِ، إلى القِسميْن السّالِفَيْن.

[2]- المحيط في اللغة مادة"حوج" مثلا.

[3]- اقتصر مرتضى الزبيدي في بيان معنى الحاجة على قوله: "الحاجة : المأربة معروفة". تاج العروس مادة: "حوج".

ماسّة أو شّديدة. وهذا النوعُ مِنَ الافتقارِ، سواءٌ وُصِفَ بالشِّدّةِ أو لَمْ يوصفْ، هو الحاجةُ الحقيقيّةُ أو الحاجةُ المطلقة.

ب. لفظ الحاجة في القرآن الكريم

وَرَدَ لفظُ الحاجةِ في القرآنِ الكريمِ في ثلاثةِ مَواطِنَ هي:

الموطنُ الأوّل

عند قولِه تعالى: ﴿**وَلَمَّا دَخَلُواْ مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُم مَّا كَانَ يُغْنِي عَنْهُم مِّنَ ٱللَّهِ مِن شَيْءٍ إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَىٰهَاۚ وَإِنَّهُۥ لَذُو عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنَٰهُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٦٨**﴾[1] .

إن مدار تأويل الحاجة في هذه الآية الكريمة في كتب التفسير يتمحور في أمرين اثنين:

الأوّل منهما: الخوف الذي شَعَر به يعقوب عليه السلام على بَنيه مِنْ أَعْيُنِ الناسِ لِهَيْئتِهم وعِدّتِهم، أي خَشْيةَ العيْنِ عليهم[2]. وهي بهذا المعنى تدل على الاحتياج الذي ينشأ رغبة في دفع مفسدة متوقعة وإن كانت مظنونة.

والثاني: إنّ يعقوبَ عليه السلام قال ذلك لأنّه كان يرجو أَنْ يَرَى أبناؤه يوسفَ في التّفَرّقِ؛ لأن دخولهم من أبواب متفرقة وليس من باب واحد قَمِن أن يكثر الحظوظ والفرص للعثور على يوسف عليه السلام، فالحاجة إلى لقاء يوسف من جديد والتعرف عليه هي مصلحة مرجوة ذات أهمية بالغة عند بيت النبوة.

---

[1]- [سورة يوسف آية 68]

[2]- جامع البيان في تأويل القرآن للطبري (16 / 167.168).

وقد ذهب أكثر المفسرين ومنهم البغوي إلى تفسير الحاجة بخوف يعقوب عليه السلام على أبنائه من العين، أي على المعنى الأول[1]، ولا يبعد أن تكون الحاجة بالمعنيين معاً؛ لأنه ليس بينهما تعارض، هذا أولا، وثانيا، أن إصابة الأبناء بالعين تؤدي إلى ضعفهم واضطرابهم، وقد تمنعهم من تحقيق المصلحة التي يرجوها يعقوب عليه السلام وهي العثور على يوسف عليه السلام.

وبِناءً عليه، فسواء فسرنا حاجة يعقوب عليه السلام بالمعنى الأول، أي بدفع المفسدة المظنونة أو بالمعنى الثاني أي بالمصلحة المرجوة فهي ذات أوصاف معينة، من بينها:

ـ أنها حاجة مهمة، وإن يكن، فهي ترادف لفظ المأربة؛ فإنَّ المأربةَ لُغةً الحاجةُ المُهِمَّة.

ـ أنها حاجة ماسة وشديدة، فإن يعقوب عليه السلام حزن لغياب ابنه، وعمق هذا الغياب حبه أكثر ليوسف عليه السلام، ونشأ عن هذا الغياب مع الحب الفقر إلى وجوده[2].

الموطن الثاني

عند قوله تعالى: ﴿**ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَنْعَٰمَ لِتَرْكَبُوا۟ مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ۝٧٩ وَلَكُمْ فِيهَا مَنَٰفِعُ وَلِتَبْلُغُوا۟ عَلَيْهَا حَاجَةً فِى صُدُورِكُمْ وَعَلَيْهَا وَعَلَى ٱلْفُلْكِ تُحْمَلُونَ ۝٨٠**﴾[3].

---

[1] . قال الحسين بن مسعود البغوي (ت: 510هـ): والأوّل أَصَحُّ. معالم التنزيل للبغوي (4 / 258).

[2] . قال الأصفهاني: الحاجة إلى الشئ الفقر إليه مع محبته، قال تعالى: ﴿إلا حاجة في نفس يعقوب قضاها﴾. غريب القرآن للأصفهاني (1 / 135).

[3] - [سورة غافر آية 79]

أَوّلَ أكثرُ المفسرين الحاجةَ في هذه الآيةِ الكريمةِ بالمَأْرَبةِ والغرضِ الذي يَتَمَثّلُ في حملِ الإبلِ أثْقالَ الإنسانِ إلى مكانٍ بعيدٍ يَقصِده[1]، وهو أمر ذو بال يهتم به الإنسان[2]، ولهذا امتن به الله سبحانه وتعالى على عباده إذ جعل الإبل بالهيئة التي تحقق حاجاته، وإن غياب هذه الوسيلة وفقدانها، أو ما يمكن أن يقوم بوظيفتها يسبب مشقة بالغة للإنسان، وقد أومأ القرآن الكريم إلى درجة المشقة التي يسببها غياب تلك الوسيلة، وذلك في سورةِ النّحلِ، عند قولِه تعالى: ﴿**وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ**﴾[3]. أي "لم تكونوا بالغيه إلا بالمشقة... [أو]لم تكونوا بالغيه إلا عند ذهاب النصف من قوتكم أو من بدنكم ويرجع عند التحقيق إلى المشقة[4]". وقد تطلق الحاجة على الوسيلة التي يراد تحقيقها من خلالها، كما تطلق على الشيء المحتاج إليه، كما هو الشأن في هذه الآية.

الموطن الثالث

عند قوله تعالى: (**وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلۡإِيمَٰنَ مِن قَبۡلِهِمۡ يُحِبُّونَ مَنۡ هَاجَرَ إِلَيۡهِمۡ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمۡ حَاجَةٗ مِّمَّآ أُوتُواْ وَيُؤۡثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ وَلَوۡ كَانَ بِهِمۡ خَصَاصَةٞۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ٩**) [5].

فسر العلماء الحاجة في هذه الآية بالحسد والغيظ، وبذلك فإنّ الأنصار "لا يَحسدون المُهاجرين على ما آتاهم اللهُ مِنْ فضلِه، وخَصّهم به مِنَ الفضائلِ والمناقبِ

[1] - جامع البيان في تأويل القرآن للطبري (21 / 421).

[2] ـ قال الألوسي:" ﴿حاجة في صدوركم﴾ : أي أمراً ذا بال تهتمون به وذلك كحمل الأثقال من بلد إلى بلد". تفسير الألوسي (ج 18 / 140)

[3] - [سورة النحل آية 7].

[4] .تفسير الرازي (ج 9 / ص 351).

[5] - [سورة الحشر آية 9].

التي هم أَهْلُها، وهذا يدلّ على سلامةِ صدورِهم، وانتفاءِ الغِلِّ والحقدِ والحسدِ عنها[1]".

ولهذا، فالحاجة هنا تحتمل أن تكون بمعنى الحَوْبَةِ التي حقيقتُها الحاجةُ التي تَحمِلُ صاحبَها على ارتكابِ الإثمِ، فالله سبحانه وتعالى نفى هذه الحاجةَ عن الأنصارِ.

وتَحتمِلُ أيضا أنْ تكونَ بمعنى المأربة، وإليه ذهب الطّاهرُ بنُ عاشور، إذ يقول: "وهي هنا مجازٌ في المَأْرَب والمراد، وإطلاقُ الحاجةِ على المأرب مجازٌ مشهورٌ ساوى الحقيقةَ كقولِه تعالى: ﴿**وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِى صُدُورِكُمْ**﴾، أي لِتبْلُغوا في السّفرِ عليها المأرب الذي تسافرون لأجلِه، وكقوله تعالى: ﴿**إِلَّا حَاجَةً فِى نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا**﴾ أي مأربا مُهِمّاً[2]".

بناء على ترجّح مفهوم الحاجة لغة بين معنيي القسمين أعلاه، نلاحظُ أنَّ لفظَ الحاجةِ في القرآنِ الكريمِ استُعملَ بمعنى القِسْمِ الأوّل؛ أي إرادةِ الشّيءِ وجوداً أو انتفاءً دون اشتراطِ عُنْصُرِ الافتقارِ إلى شيء ما كما في الموطن الثالث، ويقرب منه الموطن الثاني، واستعمل أيضا بمعنى القسم الثاني الذي يدل على الافتقار والإعواز إلى الشيء كما جاء في الموطن الأول .

ج . لفظ الحاجة في الأحاديث النبوية الشريفة

تُمَكِّنُ الموسوعات الإلكترونيّة الحديثة المشتملة على دواوينِ السُّنّةِ النّبويّة من استقصاء لفظِ الحاجةِ ومشتقّاته، وقد مكنتنا نتائج الإحصاء والاستقصاء وتأملها من تسجيل الاستنتاجين الآتيين:

---

[1]- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (ج 1 / ص 850).

[2]- التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور (28 /ص 82).

- أوّلا: التواتر اللافت للفظ الحاجة ومشتقاتها في أحاديثِ النبيّ صلى الله عليه وسلم؛
- ثانياً: دوران دلالة الحاجة ومشتقاتها في فلك معنيين للقسمين المتمايزين السالفين.

وحتى لا يظل كلامنا ذا طابع تجريدي، يحسن بنا أن نمثل للمعنيين المذكورين بما يناسب من أحاديث شريفة.

مطلق الحاجة

عن أبي مسعود ﷺ قال: أتى رجلٌ النبيَّ ﷺ فقال: إنّي لَأَتَأَخّرُ عن صلاةِ الغَداةِ مِنْ أجلِ فلانٍ ممّا يُطيلُ بنا. قال :ﷺ فما رأيتُ رسولَ اللهﷺ قَطُّ أشدَّ غضباً في موعظةٍ منه يومئذٍ. قال: فَقَال ﷺ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ مِنْكُمْ مُنَفِّرِينَ، فَأَيُّكُمْ مَا صَلَّى بِالنَّاسِ فَلْيَتَجَوَّزْ، فَإِنَّ فِيهِمُ الْمَرِيضَ وَالْكَبِيرَ وَذَا الْحَاجَةِ[1]».

جَلِيّ أنّ لفظ الحاجة يَشمَل دلالتي كِلا القِسمين، سواء الحاجةُ التي تَدلّ عن افتقارِ صاحبِها أو عَوز لَديه، أو مُطلقُ الحاجةِ كالمآربِ أو الأغراضِ التي يسعى الإنسانُ إلى تحقيقِها ولو لم يكن وجودُ افتقارٍ أو نقصانٍ لديه. وبيانُ ذلك أنّ الحكمةَ التي مِنْ أجلِها أمرَ النبيُّ ﷺ بتخفيفِ صلاةِ الجماعة هي وجودُ أهْلِ الأعذارِ، ومِن بَينِهم صاحبُ الحاجة.

إن ذِكْرَ صاحبِ الحاجةِ في الحديثِ هو مِن بابِ عطفِ العامِّ على الخاص، فكُلٌّ مِن المريضِ والكبيرِ، والضّعيفِ كما في بعضِ الرِّواياتِ، يَصحّ أنْ نعتبرهم مِن ذوي الحاجات، بل إن ذلك الرجل أو سواه، كما في بعض الروايات، قال

[1]- رواه البخاري في كتاب الأذان: باب تَخْفِيفِ الإِمَامِ فِى الْقِيَامِ وَإِتْمَامِ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ، ح: 702، وغيره من الأبواب.

للنّبيِّ ﷺ: «إِنَّا أَصْحَابُ نَوَاضِحَ نَعْمَلُ بِالنَّهَارِ[1]»، والنّواضحُ "هي الإبلُ التي يُسقى عليها، يريد أنّهم أصحابُ عملٍ[2]" فدلّ على أنّ العملَ أو العاملَ كذلك من ذوي الحاجات التي ينبغي أنْ تُراعى.

وذهبت السنة النبوية أبعد من ذلك حين اعتبرت المرأةَ التي تسمعُ ولدَها يَبكي وهي تُصلّي مع الجماعةِ من ذوي الحاجةِ التي ينبغي مُراعاتُها، فَفي الصّحيحين أنّ النّبيَّ ﷺ قال: «إِنِّي لأَقُومُ فِي الصَّلاَةِ أُرِيدُ أَنْ أُطَوِّلَ فِيهَا، فَأَسْمَعُ بُكَاءَ الصَّبِي، فَأَتَجَوَّزُ فِي صَلاَتِي كَرَاهِيَةَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمِّهِ[3]». فَرحمةً بهذه الأمِّ خفّف النبيُ ﷺ الصّلاةَ حتى أنّه اقتصرَ على ثلاثِ آياتٍ بَعدَ سورةِ الفاتحةِ كما جاء في بعض الروايات، كُلُّ ذلك مُراعاةً لحاجةِ المرأةِ حتّى يفرغَ قلْبُها لِصبيِّها.

وبناءً عليه، فإنّ هذه الصورَ المتنوّعةَ التي اعتبرها الشرعُ وأطلق عليها وصفَ الحاجةِ دلّت على أنّ المرادَ بها مطلقُها، فكلُّ صاحبِ حاجةٍ مشروعةٍ يريد قضاءها عَقِبَ الصّلاةِ، مهْما كانت مرتبتُها ومهما كان الدافعُ إليها، تدخلُ في معناها ويُكره عدمُ اعتبارِها.

الحاجة المطلقة

عن قَبِيصَةَ بْنِ مُخَارِقٍ ﷺ قال: أتيتُ النبيَّ ﷺ أستعينُه فِي حَمَالَةٍ[4]. فقال ﷺ: «أَقِمْ عِنْدَنَا فَإِمَّا أَنْ نَتَحَمَّلَهَا، وَإِمَّا أَنْ نُعِينَكَ. وَاعْلَمْ أَنَّ الْمَسْأَلَةَ لاَ تَصْلُحُ إِلاَّ لأَحَدِ ثَلاَثَةٍ: رَجُلٍ تَحَمَّلَ حَمَالَةً عَنْ قَوْمٍ فَسَأَلَ حَتَّى يُؤَدِّيَهَا ثُمَّ يُمْسِكُ، وَرَجُلٍ أَصَابَتْهُ

---

[1]- رواه مسلم في كتاب الصلاة ح: 1068.

[2]- حاشية السندي على النسائي (2 / 102).

[3]- رواه البخاري في كتاب الأذان: باب 65 "مَنْ أَخَفَّ الصَّلاَةَ عِنْدَ بُكَاءِ الصَّبِي"، ح: 707، وباب 163، ح: 868. ومسلم في كتاب الصلاة: باب أمر الأئمة بتحفيف الصلاة في تمام رقم 470.

[4]- "الحَمَالة: أن يحمل الرجلُ ديةً ثم يسعى عليها، والضَّمانُ حَمَالة، والمعنى واحد". مقاييس اللغة، مادة "حمل".

جَائِحَةٌ أَذْهَبَتْ مَالَهُ فَسَأَلَ حَتَّى يُصِيبَ سِدَادًا مِنْ عَيْشٍ أَوْ قَوَامًا مِنْ عَيْشٍ ثُمَّ يُمْسِكُ، وَرَجُلٍ أَصَابَتْهُ حَاجَةٌ حَتَّى يَشْهَدَ ثَلاَثَةٌ مِنْ ذَوِي الْحِجَى أَوْ مِنْ ذَوِى الصَّلاَحِ مِنْ قَوْمِهِ أَنْ قَدْ حَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ، وَمَا سِوَى ذَلِكَ مِنَ الْمَسَائِلِ سُحْتٌ يَأْكُلُهُ صَاحِبُهُ سُحْتًا يَا قَبِيصَةُ[1]».

حينَ نتأمل لفظَ الحاجة الوارد في هذا الحديثِ، يَظهرُ جلياً أنّها تَنتمي إلى القسمِ الثاني الذي سبَق تقريرُه، والمرادُ بها الحاجةُ المطلقةُ أو الشديدة. وتوضيحُ ذلك أنّ الأصلَ في المسألةِ ـ أي سؤالَ النّاسِ وتَكفُّفَهم طَلباً للعونِ والمساعدةِ بالمال ـ حرامٌ لا يجوز، ولكنّ الشارعَ استثنى منها أحوالاً طارئةً دَفْعاً للحرجِ والضّيقِ وطلباً للتّوْسِعةِ، منها كما ورد في الحديث:

1 ـ رجُلٌ الْتَزَمَ حَمالةً، وهو ما يتَحَمَّلُه الإنسانُ عن غيرِه على نفسِه من دِيَّةٍ أو غَرامةٍ، كأن أنْ يقعَ قتالٌ بيْن فريقين سُفِكت فيه الدّماءُ فيَدخلُ بيْنهم رجلٌ يتحمَّل دِياتِ القتلى ليُصلحَ ذات البَيْن[2]. فهذا ومَنْ كان مثلُه له أنْ يسألَ النّاسَ أو يأخذَ مِن بيت مالِ المسلمين حتى يَستوفيَ قَدْرَ حمالتِه ولا يزيد على ذلك.

2 ـ أو رجُلٌ أصابته جائحَةٌ، وهي الشِّدَّةُ والنّازِلَةُ التي تُصيبُ مالَ الإنسانِ فتَسْتَأْصِلُه ولا تترك له شيئاً؛ كوقوعِ حريقٍ أو غَرقٍ أو غيرِ ذلك من الأسباب الظّاهرة المعروفة التي لا تخفى على النّاس، فهذا يَسألُ كي يُحصِّلَ سَداداً وقَواماً

---

[1]- أخرجه الدارقطني في سننه (2/ص119)، عن أبي عبيد القاسم بن إسماعيل قال: حدثنا محمد بن الوليد البسري، حدثنا عبد الوهاب، حدثنا أيوب، عن هارون بن رئاب، عن كنانة بن نعيم به. والحديث صحيح رواته رواة الشيخين إلا هارون، وكنانة فقد أخرج لهما مسلم فقط، وشيخ الدارقطني أبو عبيد القاسم بن إسماعيل قال عنه الذهبي في سير أعلام النبلاء (15 / ص263): المحدث ثقة. وأصل الحديث في الصحيحين.

[2]- النهاية في غريب الأثر لابن الأثير، (ج1 / 442).

مِن العيْش، ولا يسألُ حتى يُحَصِّلَ المالَ الذي ضاع منه ويرجعَ كما كان، وإنّما يسألُ القدْرَ الذي يَكفيه.

3 ـ أو رجلٌ ـ وهو مَحَلُّ الشّاهدِ مِن الحديث ـ أصابته حاجةٌ، والمرادُ بها الحاجةُ الماسّةُ التي لا يستطيعُ صاحبُها مُقاومتَها ولا التفلت من قهرها، فهي ليست مُطلقَ الحاجةِ من أغراض ومآرب يَتطلّعُ إليها لمزيدِ التّوسِعة، بل هي حاجةٌ تدلّ على افتقارٍ وعَوزٍ، ولهذا وُصِفت في بعض الروايات بالحاجةِ الشّديدة، ووُصفت كذلك بالفَاقَةِ[1]. والغالبُ أنّها تكون خَفِيّةً لا يَطّلِعُ عليها عمومُ النّاس، فاحتاج الأمرُ إلى شهادةِ ثلاثةِ أفرادٍ مِن ذوي العقولِ والصّلاح الّذين عندهم خبرةٌ وتقوى واطّلاعٌ بواقعِ السّائلِ حتى لا تكونَ المسألةُ ذَريعَةً وملاذاً للمُحْتالين. والذي يَظهرُ أنّ شهادةَ ثلاثةِ أفرادٍ باستحقاقِ المسألةِ للسّائلِ المحتاجِ هي مِن قَبيلِ الوسائلِ التي قد تَنوبُ عنها في وقْتِنا المعاصرِ وسائلُ أخرى تَقومُ مَقامها[2].

د. الحاجة بين المعنى اللغوي والشرعي والاصطلاحي

إذا كانت النصوص الشرعية حافظت على الاستعمال اللغوي للفظ الحاجة ولم تنقله عن مجاله الذي دل عليه الحقل المعجمي الدلالي، فإن الاصطلاح الأصولي سيوظفه مقتصرا، من حيث المعنى، على أحد القسمين اللذين تم بيانهما أعلاه، الذي يدل على الحاجة المطلقة، والتي يسبب عدم مراعاتها حرجا وضيقا ومشقة لا تتناسب مع الحنيفية السمحة للشريعة الإسلامية، ولا اليسر الذي جاء يبشر به الدين الإسلامي؛ فإنه بتتبعنا استعمال الأصوليين للفظ الحاجة أو ما يفيدها كلفظ الحاجيات مثلا، أو لفظ الحاجي، تبين لنا أن مطلق حاجات الإنسان

---

[1]- كما جاء في صحيح مسلم ح: 2451، كتاب الزكاة، باب 37.

[2]- كالإتيان بأوراق إدارية رسمية تشهد بالظروف الصعبة التي يمر بها صاحبها.

ورغباته ومآربه، والتي هي كثيرة ومتنوعة، لا تدخل، في الغالب، في اهتمام العلماء من حيث تأثيرها على الأدلة الشرعية أو أحكامها، بل اقتصروا على الجانب الآخر الذي له تأثير في الأحكام الشرعية؛ إما بتخصيص عمومها أو تقييد مطلقها أو غيرها من الوسائل الشرعية التي تمكن من دفع المشقة أو التقليل منها، أو رفع الحرج والضيق، أو جلب التوسعة المأذون فيها، وفي المبحث الآتي سيتم بيان هذا الأمر بجلاء.

المبحث الثاني: الحاجة اصطلاحا

ويتضمن مناهج العلماء فى تعريف الحاجة الشرعية

ويشتمل على ثلاثة مناهج:

منهاج التّقريبِ وحُسنِ التّرتيبِ

منهاج التّمثيل (ضرب الأمثلة)

منهاج الحد بالحقيقة والغاية

ثم التعريف المختار



المبحث الثاني: الحاجة اصطلاحا

تمهيد

تَعرّضَ علماءُ أصولِ الفقهِ إلى بيانِ مفهومِ الحاجةِ الشّرعيّةِ ـ سواءً بالأَصالَةِ أو بالتّبَعِ ـ في مواضعَ مختلفةٍ مِن الدّرْسِ الأُصوليّ نجملها فيما يلي:

- عند كلامهم عن مقاصدِ الشريعة، حيث تناولوا الحاجةَ الشّرعيّةَ باعتبارها قِسماً يَتوَسّطُ المقاصدَ الضّرورية والتّحسينية ؛
- وعند حديثهم عن الوصف المناسب للعلية؛
- وعند بيانِ أنواعِ الاستحسانِ، ومِنْه نوعٌ يُطلقُ عليه الاستحسانُ للضّرورةِ بمعناها الواسعِ الذي يشمل الحاجة؛
- وعند كلامِهم عن المصلحةِ المُرسلةِ، إذ اعتبروا المناسب الحاجي أو المصلحي قسماً مِن أقسامها.

وبالنظر إلى بعض آراء الأصوليين ومقارباتهم، يظهر أنهم سَلَكوا في تحديدِ معنى الحاجة الشرعية ثلاثةَ مناهجَ على الجُملة:

مناهج العلماء في تعريف الحاجة الشرعية

- المنهاجُ الأوّل: هو منهاجُ التّقريبِ وحُسنِ التّرتيبِ الذي انفردَ به أبو المعالي عبد الملك الجويني (ت: 478 هـ)، وقد اعترفَ من خلالِه بصعوبةِ تحديدِ معنى هذه اللّفظةِ، دلّ على ذلك تصريحه: "وليس من الممكن أن نأتي بعبارة عن الحاجة نضبطها ضبط التخصيص

والتمييز[1]". لذا حين اصطدمَ بحقيقةِ هذا العجزِ عَمَدَ إلى تقريبِ معناها بِذِكْرِ أضدادِها وطرح ما ليس منها.

- المنهاج الثاني: هو منهاج التّمثيل، وقد سلَكه مُعظمُ العلماءِ أثناء ذِكْر صُوَرٍ للحاجةِ في معرض كلامِهم عن المناسبِ الحاجيّ، مشيرين أحياناً إلى كوْنها تتوَسّط الضروريات والتحسينيات، كما اكتفى بذلك عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام (ت: 660 هـ). ولا شكّ أنّ أصحاب هذا المنهاج يَعترفون ضِمْنِيّاً بصعوبةِ تحديدِ معنى الحاجةِ اصطلاحا؛ لأنهم اكتفَوا بالتّعريف بالمثال، والتعريف بالمثال من أضعف أنواعِ الرُّسوم، فضلاً عن الحدود.
- المنهاج الثالث: تَرَبّعَ على عرشه أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي (ت :790 هـ) الذي استطاع أنْ يصوغَ تعريفاً للحاجيات أَثّرَ في مَن جاء بعده مِن العلماءِ والباحثين المعاصرين، فاعتمدوه على الجملةِ ولمْ يأتوا بشيء جديد فوق ما سطّره الرجل إلاّ قليلا.

نماذج من مناهج العلماء في تعريف الحاجة الشرعية

ولبيان مميزات هذه المناهجِ الثّلاثةِ وحدودها، سأمثل للأول بنموذج، وللثاني بنموذجين، وللثالث بثلاثة على النحو الآتي:

المنهاج الأول: تعريف أبي المعالي عبد الملك الجويني (ت: 478 هـ):

إذا كان أبو المعالي الجويني قد تَناولَ موضوعَ الحاجةِ الشرعيةِ في كُتُبِه: "غياث الأمم والتياث الظلم"، و"البرهان في أصول الفقه"، و"نهاية المطلب في دراية المذهب"، فإنه لم يَخُصَّها، في كتابه "البرهان"، بتعريفٍ يُميّزُها مـــن غيرِها

[1] غياث الأمم في التياث الظلم المعروف بالغياثي لأبي المعالي الجويني ص: 219.

على الرّغمِ مِن الحيِّزِ الذي فَسَحَه في البابِ الثّالثِ مِن كتابِ القياسِ للاستفاضةِ في عرْضِ أَصْلِ الحاجةِ وما يتعلّقُ بها مِن فروعٍ أصوليةٍ، واكتفى بالتّعريفِ بالمثال، فمثّل لها بمثالٍ واحدٍ وهو تصحيحُ الإجارة.

ونرجح أن يكون إحجامه عن تحديد الحاجة تحديداً يُميّزُها مـــن غيرِها، وخاصّة في كتابٍ يُفترضُ أنْ يكونَ ذلك مقصدَه، بما قد يكون آنسه مِن صعوبة تعريفها في كتابِه الغِياثي[1]، فقد طالَ نفَسُه فيه، يَنْشُرُ أطرافَ الكلام ثم يَطْويه، إلى أن سلّم بأنّه لا يستطيع أنْ يأتيَ عن الحاجةِ بعبارةٍ رشيقةٍ تُبَيّنُ المرادَ بها والحقيقة، ولكنّ أقْصى الإمْكانِ في ذلك مِن البيانِ "تقريبٌ وحسنُ ترتيبٍ يُنبّه على الغرض"[2].

أمّا في كتابِه "النّهاية" ـ وهو موسوعةٌ في الفقه الشافعي ـ فقد بيّن الجويني معنى الحاجة في معرض مسألةٍ فقهيةٍ تَتَعَلَّقُ بِعِلّةِ حكم تَضْبيبِ الإناءِ بالفضّةِ عند انكسارِه. إلاّ أنّ تبيينه للحاجةِ هنا لا يَرْقى إلى ما بَثّهُ في كتابِه الغياثي، سواءٌ مِن جهةِ الكثرةِ أو الشمول، أو مِن جهةِ عُمقِ التّقريبِ وحُسنِ التّرتيبِ لمعناها. ولعل مرد ذلك إلى أنّه لم يُرِدْ في كتابِه "النّهاية" أنْ يتجاوزَ حدودَ البابِ الفِقهيِّ الذي كان يَتعرّضُ له.

وبناءً على تفاوت درجات تحديد الجويني لمفهوم الحاجة في تصانيفه المذكورة، سأَقتصرُ منها على ما ذَكَره في كتابه " الغياثي ".

---

[1] - الغياثي هو اختصار عنوان كتاب "غياث الأمم والتياث الظلم" أطلقه عليه الجويني. وكذلك اختصر (الجويني) عنوان كتابه "نهاية المطلب في دراية المذهب" بـ"النهاية".

[2] - غياث الأمم والتياث الظلم، ص 218. وسيأتي نص كلامه بطوله كما بثه في كتاب "الغياثي"؛ لأنه هو المعتمد في بيان وجه التقريب وحسن الترتيب الذي سعى إليه الجويني، وأيضا لأستخلص منه تعريفاً للحاجة ينسب إليه تجوزا.

بدايةً، يُعَدُّ هذا الـمُؤلف كتاباً في السّياسةِ الشّرعيةِ المشبع بالفقه الافتراضي، تعرض الجويني فيه لموضوعِ الحاجة بمناقشة حالةٍ مُعيّنةٍ تَصَوّرَها ومَهّدَ لها من خلال ما رامه من بيانِ حَدّها، وهي افتراضُ فَسادِ المَكاسِبِ كُلِّها، وإطْبَاقِ الحرامِ في الملابسِ والمساكنِ والمطاعم وما تَحْوِيه أَيْدِي النّاس، فلا سبيلَ والحالةُ هذه إلى حَمْلِهم على الانكفافِ عن الأَقْواتِ والتّعَرِّي عن اللِّباسِ والتّجَرّدِ في الخلاء بسبب انتشار الحرام، فالقولُ بذلك يُؤدِّي إلى بَوارِ الحياةِ بأَكْملِها، ولا يقولُ به عاقلٌ فضلاً عن أن يأتي به شرعٌ، فلا بُدَّ إذاً المصيرُ إلى أحكامِ الرّخصِ والتّخفيفِ وطلبِ التّوسعة والتّيسير.

وأمامَ الحالةِ التي افترضها الجويني، لم تبقَ في تقديرِه أبوابٌ مُشْرَعَةٌ إلاّ بابَان: بابُ الضّرورة وبابُ الحاجة.

فأمّا الضّرورةُ التي اشترط فيها الفقهاءُ خوفَ الهلاكِ حتى يَتَأَتّى للمُضطرِّ الاستفادةُ مِن رُخصِها كاستحلالِ المَيْتةِ، فقد فَنّدَ الجويني القول بالاعتماد عليها: إذ لو اشتُرِط ذلك في حقِّ النّاس كافّة، لانْقطعوا عن مكاسبِهم ومعايشِهم، ولانقطع بانقطاعِهم الحِرَفُ وأسبابُ بَقاءِ العالمين[1]، لأنّهم حينئذٍ سيصيبُهم الضّعفُ الشّديدُ الذي يَمنعُ التّصرّفَ والتّقلّبَ في البلاد الذي به أسبابُ الحياةِ العادية، بل هلاكُ النّاسِ قاطِبَةً لو صابروا جميعاً حاجاتِهم وتَعَدَّوْها إلى الضّرورة.

وأمّا الحاجةُ فهي المَرعيةُ على حَدِّ قولِــه، وقد تَقَرّرَ مراعاتُها عنده في الحالةِ الّتي افترَضَها على سبيلِ القطعِ ولم يبقَ للشّكِّ فيه مجالٌ، وإنْ كان غيرُه من أهل العلم يُخالفُه الرّأيَ[2].

---

[1]. انظر غياث الأمم والتياث الظلم ص: 218 .

[2] - وهو تلميذه أبو حامد الغزالي (ت: 505هـ) فقد قرر أن الاقتصار على قدر الحاجة في هذه الحالة أو الصورة هي مرتبة الورع فقط، ولا يحق لنا أن نكلف بها عامة الناس، ولكن المشروع في هذه الحالة أن نقر

وإن كانت الحاجة قد تبوأت لدى الجويني هذه المرتبة، فذلك لا يمنعه من معاودة مفاجأة القارئ بصعوبة تحديد معناها خاصّة حين اعتبرَ "الحاجةَ لفظةً مُبْهمةً لا يُضْبَطُ فيها قولٌ[1]"، وهو الاعتراف نفسُه الذي كرّرَه في كتابه "النهاية"[2]، والذي تَمَثّلَ بقوله: "الحاجةُ لفظةٌ مبهمةٌ، لمْ أَرَ لها تفصيلاً مُقْنِعاً. وأنا أذكرُ ما يَجْري في فِكري فأقول[3]".

وقبلَ كشفِ ما جرى في فكرِ الرّجلِ، يبدو أنّ وَعْيَه بصعوبة تفسيرِ معنى الحاجةِ وعيٌ دقيقٌ كما تدل عليه اللّفظةُ الواصفةُ الّتي اعتمدتها عبارتُه: "مبهمة"، ذلكم أنّ الأمرَ يُعَدُّ مُبهماً إذا كان مُلْتَبِساً، لا يُعرفُ معناه، ولا بابُه[4]، وكذلك اللّفظُ يسمى مبهماً حينما لا يدلّ على معناه بنفْسِه، بل يَتوقّفُ فَهْمُ المرادِ منه على أمرٍ خارجيٍّ، وهو بهذا المعنى يُطلقُ عليه أيضاً المُجملُ؛ فإنّ المجملَ في الاصطلاحِ هو "ما تردّد بين مُحْتَمَلَيْن فأكثَرَ على السَّوَاءِ[5]".

وإذا كان الإبهامُ في الألفاظ مردّه إلى أسباب عديدة ومتنوعة ـ فصلّها الأصوليون تفصيلا ـ فإنّه في الحاجةِ متعلّقٌ بكونها أمراً نِسبياً تَختلفُ فيه النِّسبُ بيْن النّاس اختلافاً مُتبايِناً لا يَجمعُها ضابطٌ، وقد أشار الجويني إلى ذلك بقوله عن الحاجة : " لا يُضبط فيها قول"، كما أنّه يَصعبُ تحديدُ مِقدارِ الحاجة تحديداً

ما بأيدي كل أحد من أموال ونستأنف أحكام الشرع فيهم، كما لو بعث فيهم نبي جديد. انظر إحياء علوم الدين (2/ 107. 108)

[1] .غياث الأمم والتياث الظلم ص: 219.

[2] .المراد بكتاب "النهاية "هو كتاب : نهاية المطلب في دراية المذهب؛ وهو موسوعة فقهية في المذهب الشافعي ناقش فيه الجويني أحيانا أقوال المذاهب الأخرى.

[3] - نهاية المطلب في دراية المذهب (ج 1/ ص 41)

[4] - انظر زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي (ت: 597هـ)، (ج2 / 234).

[5] - شرح الكوكب المنير لابن النجار (ت: 972هـ) (ج3 / 437).

واضحاً يَرْكُنُ له المُكلّفُ باطمئنانٍ حين يُنتهكُ بسببِها ما كان محظوراً، ويُتوقفُ عندها ولا يتعدّى إلى غيرها بزوالها؛ إذ حقيقةُ الحاجة أمْرٌ باطنٌ لا يُوقَفُ عليه[1].

ولأجل دفعِ هذا الإبهام شَرَعَ أبو المعالي الجويني في تقريبِ معنى الحاجةِ وحُسنِ ترتيبِها كما وَعَد، فقال: "ولَسْنا نعني بالحاجةِ تَشَوُّفَ النّاسِ إلى الطّعام، وتَشَوُّقَها إليه. فرُبَّ مُشتهٍ لشيءٍ لا يَضرّه الانكفافُ عنه، فلا مُعتبرَ بالتّشّهي والتّشوّف، فالمرعي إذاً: دفعُ الضِّرار، واستمرارُ النّاس على ما يُقيمُ قِواهم. ورُبّما يُستبانُ الشّيءُ بذِكْرِ نقيضِه ... فقد ذكَرْنا الحاجةَ وهي مبهمةٌ، فاقتطعنا مِن الإبهام التشوفَ والتشهيَّ المحْض، مِن غيرِ فَرْضِ ضِرارٍ مِن الانكفاف. وممّا نقطعه، أنَّ الانكفافَ عن الطعام قد لا يَسْتَعْقِبُ ضعفاً، ووهْناً حاجزاً عن التّقلبِ في الحال، ولكنْ إذا تكرّر الصّبرُ على ذلك الحدِّ مِن الجوع، أَوْرَث ضعفاً، فلا نكلف هذا الضّرب من الامتناع[2]".

ثم انتهى ممّا وعد به من تقريب وحسن ترتيب إلى أن ما: " يَتحصّلُ مِن مجموعِ ما نفينا وأثبتنا: أنّ النّاسَ يأخذون ما لو تركوه لتضرّروا في الحال، أو في المآل. والضِّرارُ الذي ذكرناه في أَدْراجِ الكلامِ عَنَيْنا به: ما يُتوقّعُ منه فسادُ البِنْيَةِ، أو ضعفٌ يَصُدُّ عن التّصرّفِ والتّقلّب، في أمورِ المَعاش... فهذا مُنتهى البيانِ في هذا الشأن[3]".

وقبل مساءلة ما حصَّله الجويني، لا بأس من أنْ أُنَبّه إلى أمرٍ هام، وهو أنّه رحمه الله لم يَتكلّم في كل من "الغياثي" و"البرهان" إلاّ عن الحاجة العامّةِ التي هي

---

[1] - قال أبو بكر أحمد الكاساني (ت: 587 هـ): " حقيقة الحاجة أمر باطن لا يوقف عليه، فلا يعرف الفضل عن الحاجة، فيقام دليل الفضل عن الحاجة مقامه". بدائع الصنائع، (ج2 / 11)

[2] - غياث الأمم والتياث الظلم، ص 219.

[3] - المصدر نفسه، ص 220.

مَحَطُّ اهتمامِه، حيث افترضَ لها صورةً ـ كما تقدّمَ نقلُها مُختصَرةً ـ مَهّدَ مِن خلالها تقريبَ مفهومِ الحاجة، وعَمَدَ إلى بيانها بإخراجِ ما ليس منها أو بذكرِ نقيضها، وجملةُ ما نفاه عن الحاجة العامة:

- **حالة الضّرورة؛**
- **التّشوّف المطلق إلى الأشياء، أو التشهي المحض؛**
- **مطلق الانتفاع، و التّرَفُّه والتَّنعّم؛**
- **الضّرر الخفيف الذي لا يُورِثُ ضعفاً ووهَناً.**

وبعد هذا التنبيه، أستطيعُ الآن، بعد طولِ نظرٍ وتَأمّلٍ في كتاب "الغياثي" وفي جهودِ صاحبِه، أنْ أصوغَ تعريفاً للحاجة مُسْتقًى مِن آرائه وتأمّلاتِه وقابلاً، مِن ثَمّ، ليُنسبَ إليه، وهو؛

الحاجة (الجوينية) هي: العَوز[1]الذي يصيب عموم الناس دون الضّرورة الخاصة، والذي إذا لم يراعَ فسدت بِنيتهم، أو أَوْرثتهم ضعفاً يَصُدُّ عن التّصرفِ في أمورِ المعاشِ في العاجلِ أو الآجل.

فكون الحاجة دون الضّرورة الخاصة، أمراً تكرّر ذكرُه عند الجويني في كتبِه الثّلاثة؛ وكونها إذا لم تراع فسدت بنية الناس، قَيْدٌ يُحترَزُ به عن الكماليات أو التحسينيات؛ ذلك أن فَقْدَ الأشياء الكمالية أو التحسينية، أو الأسبابِ التي تؤدّي

[1] .سبق بيان أن العوز هو الافتقار إلى الشيء إما لانعدامه أو لقلته مع الحاجة إليه.

إليها، لا يتسبَّبُ في الغالبِ في بَوارِ المجتمعات[1]، كما لا يُؤَثِّرُ سَلْباً في طلب المعاش، بحيث يَمنعُ النّاسَ أو يُضعِفُهم عن كسْبِ الرّزقِ سواءً في الحال أو المآل.

ولبيان مفهوم الحاجة المعتبرةِ ضرب الجويني في كتابه "الغياثي" أمثلةً توضح مرادَه وتُقرِّبه؛ منها ما يتعلّق بالأقوات، ومنها ما يتعلّق بالملابس، ومنها ما يتعلّق بالمساكن. وسأكتفي بمثال متعلق بالمَلْبَس مُتنكباً الخَوض في موضوع المسكَن، وإن كان يشغل بالَ معظمِ النّاس اليوم، لكنه يحتاج إلى تحرير أطول لا يناسب هذا المقام. والغرضُ مِن نقل المثال المذكور هو تحققُ اندراج محلِّ الشّاهدِ منه في الحاجة اصطلاحاً وَفق المنسوب إلى الجويني، فإلى أيِّ حدٍّ يصدق عليه ذلك؟

بدايةً، ينقسم اللّباس باعتبارِ الاستعمال إلى ما هو في مَقام الضّرورة، وإلى ما هو في مقام الحاجة، وإلى ما هو في مقام التّزيين والكمال. وقد قسم الجويني الملابس، في كلام ننقله على طوله، إلى قسمين، أحدهما: "ما في استعماله دَرْءُ الضّرارِ، فسبيلُ إباحته كسبيل الأطعمة؛ والقسم الثاني: ما لا يدرأ ضراراً، ولكن يتعلق لُبْسُه بستر ما يجب ستره، أو برعاية المروءة. فأمّا سترُ العورة فهو مُلتحِقٌ بما يدفع استعمالُه للضّرار من المطاعم والملابس؛ فإنّ تكليفَ التّعرِّي عظيمُ الوقع، وهو أَوْقَعُ في النّفوس مِن ضرر الجوع والضّعف، ووضوحُ هذا يُغني عن الإطناب فيه. ونحن، على قَطْعٍ، نعلم أنّه لا يليق بمحاسن الشريعة تكليفُ الرّجال والنّساء التعري مع إمكان الستر. وأمّا ما يتعلق بالمروءة من اللُّبس، فأذكر قبْله مُعتبَراً منصوصاً عليه للأئمة رضي الله عنهم. قالوا: من أَفْلَس وأحاطت به

---

[1] قال الطاهر بن عاشور: "التحسيني هو عندي ما كان به كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، فتكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها، أو في التقرب منها". مقاصد الشريعة الإسلامية (2/ 142).

الدّيون، واقتضى رأيُ القاضي ضربَ حَجْرٍ عليه عند استدعاء غرمائه، فإنّا نُبقي له دِسْتَ [1] ثوبٍ، ولا نتركه بإزارٍ يستر عورتَه. فإذا أبقوا له، إقامةً لمروءته، أثواباً وإنْ كان قضاءُ الدّيونِ الحالَّةِ محتوماً فلا يُبعد أنْ يسوغَ في شمول التّحريم لُبْسُ ما يتضمّن تركَ لبسه خرماً للمروءة. ثم ذلك يَختلف باختلاف المناصب والمراتب[2]".

لا يُشكل علينا تقسيمُ الجويني للّباسِ إلى قسمين باعتبار استعمال الإنسان له، لأنه أدرج نوعين في قسم واحد، أوّلهما: ما تعلق بستر العورة، وهو في مَقام الضرورة باعتبار المآل، وثانيهما: ما تعلّق برعاية المروءة وهو في مقام الحاجة. وكذلك لم يتعرض إلى قسم التزيين والكمال من اللباس .

فأما القسم الأول الذي يدفع الضّرر عن صاحبه، فهو كاستعمال الحرير للرّجال لِمَن غلبت عليه الحِكَّةُ، ولا يجد شيئاً مباحاً يدفع به عنه ذلك الأذى، وهذا الاستعمالُ كائنٌ في مقام الضّرورة. ويلتحِقُ به النّوعُ الأوّلُ مِن القسم الثاني، فإنّه وإنْ كان دون مقام الضّرورة، فإنّ الاستمرارَ في التّعرّي رجالاً ونساءً، وإلزامَهم بذلك ـ بسبب تحريم جميع ما بأيديهم من اللباس ـ يُفضي لا محالةَ إلى حالةِ الضّرورة.

وأمّا النّوع الثاني من القسم الثاني ـ وهو مَحَلُّ الشّاهد ـ فإنّ الناسَ لو اقتصروا فقط على لباس ما يستر عوراتِهم، ولم تُراعَ أحوالُ مروءتِهم، فسدَت بِنيةُ المجتمع من حيث الأخلاق، وأَدَّى ذلك إلى تَأَثُّرِهم سلْباً في طلب المَعاش، ومنعِهم مِن التّقلبِ في البلاد الذي يُؤدّي في الغالب إلى ضعفِهم عاجلاً أو آجلا.

وتفادياً لمقاربة المثال في حدود النقل، لا نتردد في ترجمة تأملنا لآراء الجويني إلى موقف نقدي يتجاوز القراءة العمودية إلى الأفقية. والحال، فإن مذهبه في

---

[1]- الدِّسْتُ من الثياب: "ما يلبس الإنسان ويكفيه في تردده في حوائجه"، المصباح المنير، لفظ "الدست".

[2]- غياث الأمم والتياث الظلم، ص 221.

تقريبه للحاجة قد أثار حكمين متضادّين: أوّلهما أثنى على الجويني فاعتبر أنّه ضبط الحاجةَ ضبطاً علمياًّ مُحْكماً فاق به من جاؤوا بعده كـأبي حامد الغزلي وأبي إسحاق الشاطبي مثلا[1]؛ وأمّا الثّاني فقد وسم الجويني بالتّناقض[2] تارةً، وبالعجز التّامّ[3] تارةً أخرى.

والذي يبدو لي أنّ كلا الرَّجلين جانب الصّواب في حُكمه على عمَلِ الجويني، ويتَمثّلُ ذلك في المسوغات الآتية:

- مخالفةٌ لما صرّح به الجويني نفسُه مِن عدمِ إمكانِه ضبطَ الحاجة ضبطَ التّخصيص والتّمييز، ولهذا سعى إلى التقريب وحسن الترتيب، وليس المقامُ مقامَ تواضعٍ حتى يُقال إنّ الجويني تأدّب به، ومن اطّلع على كتاب الغياثي علِم ذلك؛
- أسلوب الطَّيِّ والنَّشْرِ للكلام الذي اعتمده الجويني لبيان معنى الحاجة بعيدٌ عن أنْ يوصفَ بالضّبطِ العلميِّ والإحكام؛

---

[1] - قال د. أحمد الريسوني : "والحقيقة أن الجويني ضبط هذا المصطلح - أي الحاجة - ضبطا علميا محكما، أكثر ضبطا وإحكاما حتى من الذين جاؤوا بعده كالغزالي والشاطبي ". من بحث في: مقاصد الشريعة نشأته وتطوره ومستقبله، قدمه في ندوة مقاصد الشريعة، التي نظمتها مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي بلندن، من 1 إلى 5 مارس 2005.

[2] - نسب د. أحمد كافي للجويني أنه وصف الحاجة في كتابه البرهان بكون أمرها بينا ودركها سهلا على خلاف ما قاله في الغياثي: إنه ليس من الممكن أن نأتي بعبارة عن الحاجة نضبطها ضبط التخصيص والتمييز. انظر كتابه الحاجة الشرعية حدودها وقواعدها، ص 29.

[3] - كما في قوله: "وليس الأمر عندي كما قال، بأن الأمر بين وسهل، ولا أدل على ذلك من عجزه عن الإتيان بالعبارة الناصة أو المميزة على الأقل، فكيف يقال بالسهولة والوضوح، والمرء غير قادر على التعريف بالرسم فضلا عن الحد؟" المرجع نفسه والصفحة.

- إذا كان الجويني أكثرَ تقريباً لمعنى الحاجة مِن أبي حامد الغزالي (ت: 505 هـ) الذي اكتفى بالمثال، فهذا الأمرُ لا يرقى إلى صنيعِ الشاطبي الذي عرّف الحاجيات بالحقيقة والغاية، وسيأتي قريباً تعريفُه ومناقشته؛

- كذلك في الجهة المقابلة، وصْفُ صنيع الجويني "بالتناقض" تم بناءً على فَهْمٍ خاطئٍ لقوله في كتاب البرهان: "وليس كالضّرب الأوّل والثاني المتعلّقين بالضرورة والحاجة، فإنّ أمرَهما بَيِّنٌ ودَرْكَهما سَهْلٌ[1]" فإنّ الضميرَ في "أمرهما ودركهما" لا يعودُ على الضّرورة والحاجة، وإنّما على دركِ عِلّةِ حكم الضرورة والحاجة التي يجوز القياسُ استناداً إليها، فإنّ العلةَ المتعلقةَ بالضرورة أو الحاجة أمرُها بَيِّنٌ ودركُها سهلٌ بخلاف الضّرب الثالث الذي يتعلّق بالاستِحْثاثِ على مكارمِ الأخلاق والمحاسن كالطّهارةِ الشرعيةِ مثلا، فإنّه يَدُقُّ مَدرَكُ النّظر فيها لكونها أمراً غيبياًّ، ولهذا قال الجويني: "فكيف يَطمعُ الطّامعُ في تأسيسِ أصلٍ وتَقْعيدِ قاعدةٍ تُضاهي الطّهارةَ في وفائِها بالغرضِ الغيبيّ؟[2]". وتأكيداً لما سبق، لو أَعدْنا الضّميرَ على الضّرورةِ والحاجة فسيكون الضرب الثالث ـ أي مكارمَ الأخلاق ـ بمفهوم المخالفةِ، أمرُه غامضا ودركُه صعبا، وإطلاق هذا القول لا يصح، فإن التحسيني ـ على وجه العموم ـ معلوم المقصد، سهل التعقل، ولكن تعيين القدر الذي تحصل بها الكفاية ويحقق المقصود هو الذي يصعب دركه.

- لا يلزم الجويني هذا التناقضُ حتى ولو افترضنا أنّ الضميرَ يعود على الحاجة، لأنّ كونَ الشّيءِ بَيِّناً لا يعني أن تعريفه سهل بالضّرورةِ، وخُذْ

---

[1] - البرهان في أصول الفقه لأبي المعالي لجويني، (ج2 / 612).

[2] - المصدر نفسه والصفحة.

لفظَ العلم أو المَنفعة مثالاً لذلك، فإنّ محمد بنَ عمر الرازي (ت: 606 هـ) قال: "لا يجوز تحديدُهما لأنّها مِن أظهرِ ما يجدُه الحيُّ مِن نفسه، ويُدرِكُ بالضّرورة التّفرقةَ بيْن كلِّ واحدٍ منهما، وبيْنهما وبيْن غيرِهما. وما كان كذلك يتعذر تعريفه بما هو أظهر منه[1]"، فتَأمّل كيف جعلَ العلمَ والمنفعةَ مما يَتعذّرُ ويَصعبُ تعريفُه بما هو أظهرُ منه.

- تعجيز الجويني «عن الإتيان بالعبارة المُميِّزة على الأقلّ» فيه مبالغةٌ منشؤها أن د. أحمد كافي اعتمد في حكمه على كتاب البرهان وحده، مع أن الجويني لم يَتَصدّ فيه لتعريف الحاجة، وبذلك غَفَلَ الدكتور عن تقريب الجويني لمعناها وحُسنِ ترتيبه لها في كتابه الغياثي مع أنّه كان بيْن يديه، ونَقَلَ منه بعضَ كلامه في الحاجة.

المنهاج الثاني

لمعاينة مميزات المنهاج الثاني في تحديد مفهوم الحاجة الشرعية، نقترح تعريفين محددين هما: تعريف عز الدين بن عبد السلام، وتعريف تاج الدين السبكي.

النموذج الأول: تعريف عز الدين بن عبد السلام (ت: 660هـ):

قارَبَ عز الدين بن عبد السلام موضوعَ الحاجة في مَعرِض تعريفه للمصالح؛ فعرّفها بالتّقسيم إذ قال: "فأمّا مصالحُ الدنيا فتنقسم إلى الضّرورات، والحاجات، والتتمات والتكملات. فالضرورات: كالمآكل والمشارب، والملابس والمساكن، والمناكح والمراكب الجَوالِب للأقوات وغيرِها، ممّا تَمَسُّ إليه الضرورات، وأَقَلُّ المُجْزِئ مِن ذلك ضروريٌّ. وما كان في ذلك في أعلى المراتب؛

---

[1] - المحصول في علم الأصول لمحمد بن عمر بن الحسين الرازي، (ج5 / 218).

كالمآكل الطيبات والملابس الناعمات، والغُرَف العاليات، والقصور الواسعات، والمراكب النّفِيسات ونكاح الحسناوات، والسّراري الفائقات، فهو مِن التّتمات والتّكملات. وما توّسط بيْنهما فهو مِن الحاجات [1]".

بداية، نبادر إلى تسليط الضوء على أن عز الدين بن عبد السلام عدّ الحاجة مصلحةً، وهي كذلك لأن في مراعاتها منفعةً تُرجى أو مضرةً تُدفع، والحاجةُ أخصّ مِن المصلحة، فكلُّ حاجةٍ مصلحةٌ ولا عَكَس، يَشهَدُ لذلك اتّفاقُ العلماء على تقسيمِ المصالحِ إلى ثلاثةِ أقسامٍ، ولهذا قد يُطلق لفظُ المصلحةِ ويُراد به الحاجةُ، ومنه قولُ ابن عبد السلام: "المصلحةُ العامّةُ كالضّرورة الخاصّة [2]"، فقابَل بيْن المصلحة وبين الضّرورة التي قسيمَتُها الحاجة.

وإذا غضضْنا الطّرْفَ عن تعريفِه للضّروري والتّكميلي واقتصرنا على محلِّ الشّاهد منه، فمن الواضح أن تعريفه للحاجة قاصر عن الوفاء بالمراد، فكونُها تتوّسط الضّروري والتّكميلي بيان غير كافٍ لتمييزها عن غيرها، وليس الغرضُ بالتّمييز هنا ذِكْرَ حَدٍّ للحاجة جامعٍ مانعٍ على طريقة أهل المنطق، فهذا في الغالب بعيدُ المَنال وقد لا يكون له كبيرُ فائدةٍ، وإنّما المطلوبُ هو تقريبُ معنى الحاجة بما يَليق بعموم الأمّة حتّى يَحصلَ لها فَهْمُ الخطابِ لتتَمكّنَ مِن حُسنِ الامتثال.

ووسَطُ الشّيءِ أمرٌ نسبيٌّ مُجمل، لو تُرك للمكلف معرفتُه لَصُعَب عليه ذلك والتبَس عليه أمرُه، وبالأخصِّ إذا عُلِم أنّ مِن القواعد الشرعيةِ ما يجوز مخالفتُها لأجل الحاجة، يقول عز الدين بن عبد السلام: " ولا شكّ أنّ المصالحَ التي خولفت القواعدُ لأجلها: منها ما هو ضروري لا بد منه، ومنها ما تَمَسُّ إليه

---

[1] - قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (ج2 / 60).

[2] - قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (ج2 / 160)، وقال أيضاً في الفوائد في اختصار المقاصد المعروف بالقواعد الصغرى: « والحاجي منها: ما توسط بين الضرورات والتكميلات »، ص 39.

الحاجة المتأكّدَة [1] ". فإذا كانت بعضُ أحوال الحاجة ـ وإنْ قُيِّدت بوصف التّأكيد ـ تَستدعي مخالفةَ القواعدِ الشّرعيةِ، فلا بُدَّ والحالةُ هذه أنْ تكونَ واضحةَ المَعالمِ مُحاطةً بمُحترزاتٍ تُقَلِّلُ شيوعَها في غيرها، وإلاّ شُدِّدَ على جانب الحلال بالتّضييق عليه، حيث لا يُعلمُ هل وَصَلَ إلى الدّرجة التي تَسمحُ له بمخالفةِ القواعد الشّرعية أم لا؟ أو هُتِك جانبُ الحرام باستباحته، أو على الأقلّ أنْ تصيرَ الحاجةُ مِن قبيل المتشابهات التي لا يَعلمُها كثيرٌ مِن النّاس.

النموذج الثاني: تعريف تاج الدين السبكي (ت: 771هـ):

جذبَ تعريفُ كل منَ المُناسِب والمَصلحي تاجَ الدينِ عبد الوهاب السبْكي صوبَ جاذبيةِ الحاجَة والضرورَة إذ قال: "المُناسِب إمّا أنْ يكونَ في محلّ الضّرورة وهو الضروري، أو في محلّ الحاجة وهو المصلحي، أو لا في محلّ الضرورة ولا الحاجة؛ بل كان مُستحسَناً في العادات فهو التّحسيني ... وأما المصلحي: فكَنَصْبِ الوليِّ للصّغيرِ فيُمَكَّنُ مِن تزويج الصّغيرة؛ لأنّ مصالحَ النّكاح غيرُ ضروريةٍ ولكنْ واقعةٌ في محلّ الحاجة، فإنّها داعيةٌ إلى الكُفْءِ الموافق وهو لا يوجد في كلِّ وقت، فلو لم يُقيَّد بالنّكاح لأَوْشَك فواتُه لا إلى بدل. ومثله تجويزُ الإجارة فإنّها مبنيةٌ على مَسيس الحاجة إلى المساكن مع القُصورِ عن تملُّكِها وضِنَّةِ مالكِها ببَذْلِها عارِيةً ... وكالإجارة والمُساقاةُ [2] لاشتغال بعضِ المُلّاك عن تَعَهُّدِ أشجاره، والقِراض [3] ـ أي وكذلك القراض ـ [4]".

---

[1] - قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (ج2 / 130).

[2] - المُسَاقَاةُ هِيَ أَنْ يَدْفَعَ الرَّجُل شَجَرَهُ إِلَى آخَرَ لِيَقُومَ بِسَقْيِهِ وَعَمَل سَائِرِ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ بِجُزْءٍ مَعْلُومٍ لَهُ مِنْ ثَمَرِهِ". الموسوعة الفقهية الكويتية (ج23 / 209)

[3] - الْقِرَاضُ: "وَهُوَ دَفْعُ الرَّجُل مَالَهُ إِلَى آخَرَ لِيَتَّجِرَ فِيهِ، عَلَى أَنْ يَكُونَ لِلْعَامِل جُزْءٌ شَائِعٌ مِنَ الرِّبْحِ. فَالْقِرَاضُ شَرِكَةٌ فِي الرِّبْحِ بَيْنَ رَبِّ الْمَال وَالْعَامِل، وَيُسَمَّى عِنْدَ أَهْل الْعِرَاقِ الْمُضَارَبَةَ". المرجع نفسه (ج1 / 172).

[4] - الإبهاج شرح المنهاج لعلي بن عبد الكافي السبكي (ج 3 / 55) بتصرف يسير.

المناسب مِن المناسبة، وهي لغةً تأتي بمعنى المُشاكلة والملاءمة والموافقة، وتقول بينهما مناسبةٌ، أو هذا يناسب هذا أي: يقاربه شبَهاً[1]. وأمّا اصطلاحاً فقد كثُرت تعاريفُ المناسبة عند الأصوليين، وأَوْلَوْها عنايةً كبيرةً بتحقيق معناها وتفصيل أقسامِها، وهي جديرةٌ بذلك؛ لأنّها عمدةُ كتاب القياس ومحلُّ غموضِه ووضوحه، وقد أخذَت عنايةً خاصّة أيضاً عند الباحثين المعاصرين فأَفرَدوها بالبحث وجاسوا خِلالها تمحيصاً وتحليلا، حتى خلصت بعضُ بحوثهم الجادّة إلى تعريف المناسبة أو المناسب ب:

1. "الوصف الملائم للحكم بحيث يترتب عليه مصلحة، سواءٌ كانت مقصودةً من شَرْع الحكم أو غيرَ مقصودة [2] "؛
2. "الوصف الظّاهر المنضبط الذي يَحصلُ عقلا مِن تَرتّب الحكم عليه ما يُصلح أنْ يكون مقصوداً مِن حصول مصلحة أو دفع مفسدة [3] ".

وإذا كانت المناسبةُ هي الوصف الملائم للحكم، فإنّ بعضَ الأصوليين يُعبرون عنها بالإخالَة[4]، وبالمصلحة، وبالاستدلال، وبرعاية المقاصد، أما استخراجها فيسمى: تخريج المناط[5]. ويكون المناسبُ المصلحيّ بإبْداء المجتهدِ

---

[1]- الصحاح، ولسان العرب، والمصباح المنير، مادة "نسب".

[2]- تعليل الأحكام لمحمد مصطفى شلبي، ص 242.

[3]- مباحث العلة في القياس عند الأصوليين لعبد الحكيم عبد الرحمن أسعد السعدي، ص399.

[4]- الإخَالَـةُ مَصْـدَرُ أَخَـال الأَمْـرُ أَيِ اشْـتَبَهَ. وَيُقَـال: هَـذَا الأَمْـرُ لاَ يُخِيـل عَلَى أَحَـدٍ، أَيْ لاَ يَشْـكُل، وَيَسْـتَعْمِل الأُصُـولِيُّونَ لَفْـظَ الإخَالَـةِ فِي بَـابِ الْقِيَـاسِ وَبَـابِ الْمَصْلَحَـةِ الْمُرْسَـلَةِ. وَالإخَالَـةُ كَوْنُ الْوَصْـفِ بِحَيْـثُ تَتَعَـيَّنُ عِلِّيَّتُهُ لِلْحُكْمِ بِمُجَرَّدِ إِبْدَاءِ مُنَاسَبَةٍ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْحُكْمِ، لاَ بِنَصٍ وَلاَ غَيْرِهِ. وَإِنَّمَا قِيل لَـهُ مُخَيِّلٌ لأَنَّهُ يُوقِعُ فِي النَّفْسِ خَيَال الْعِلَّةِ". من الموسوعة الفقهية الكويتية، (ج2 / 252 . 253).

[5]- انظر إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي الشوكاني (ت: 1250 هـ)، (ج2 / 127).

وجهَ الملاءمة والمناسبة بيْن الحكم ومصلحة تشريعه، فإنْ كانت المصلحةُ ممّا تدعو إليها الحاجةُ أُطلِقَ عليها المناسبُ المصلحيّ أو الحاجي، وقد تكون المناسبة الحاجيَة جَلِيّةً فتنتهي إلى القطع بها كالضروريات، وقد تكون خَفِيّةً كالمعاني المستنبَطةِ لا لدليلٍ إلاّ مجرّدَ احتمالِ الشّرع لها. وقد نشأ عن هذا الأمرِ اختلافُ العلماء في الأخذِ بها دليلا شرعياً كما ذهب إليه أبو حامد الغزالي (ت: 505هـ)، وكذا اختلافُهم في بعض الأمثلة ومدى كونها من قبيل الضّروري أو الحاجي.

ولهذا، كان تعريف المناسب المصلحي أو الحاجةِ بالمثال أو المَحَلِّ منهاجاً قاصراً عن الوفاء بالمطلوب، وإنْ سَلَكَه معظمُ العلماء، فقد تكون لهم أسبابٌ مقبولةٌ في اختيار هذا المنهاج، ولكن في وقتنا المعاصر ينبغي للباحثين دراسةُ هذه الأمثلةِ وتحليلُها وتمحيصُها، ثُمّ استخلاصُ تعريفٍ واضحِ المعالم يمنع الالتباسَ ويُزيل الغموض.

وتأكيداً لقصور هذا المنهاج، فإنّ الأمثلةَ الواردة في تعريفِ السبكي وغيرِه مِن العلماء وقع فيها الخلافُ، فمِن العلماء مَن اعتبر الإجارةَ مِن الضّروري وليس مِن قبيل المصلحي أو الحاجي، ومنهم مَن اعتبر البيعَ من قبيل الحاجي وليس مِن الضّروري، وكذلك النّكاح. لذلك، فإن الجويني جعل الإجارةَ مِن قبيل الحاجي والبيع مِن قبيل الضروري[1]، وقد نازَعه في ذلك ابن الـمُنَيِّر(ت: 683 هـ)، وقال: "وقوع الإجارات أكثر من المبايعات[2]"، وهذا يعني أنّه كلّما كان الشّيءُ أكثرَ وقوعاً وطَلَباً، كان النّاسُ إليه أشدَّ حاجةً، وأوْلى أنْ يكونَ أعلى مرتبةً مِن غيره.

---

[1] - قال الجويني: " وهذا مثل تصحيح الإجارة؛ فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها، وَضِنَّة ملاكها بها على سبيل العاريّة؛ فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة المفروضة في البيع وغيره"، البرهان (ج2 / 602).

[2] - البحر المحيط في أصول الفقه لبدر الدين الزركشي (ت: 794 هـ)، (ج4 / 190).

واعتبر السبكي أنّ البيعَ والإجارة معاً من قبيل الحاجي، وبَيَّنَ بدْرُ الدّين محمد بنُ عبد الله الزركشي (ت: 794 هـ) وجهَ ذلك فقال: "والثاني ما يكون في محلّ الحاجة كتجويز البيع والإجارة والقِراض ونحوها فليست ضروريةً، إذ لا يَلزَم مِن فواتها فواتُ شيءٍ مِن الضروريات الخمسِ[1]، لكنّ الحاجةَ داعيةٌ إليها[2] ". وممّا يؤكد أيضاً صعوبةَ تحديد مراتب المصالح بالمثال أنّ الجويني نفسَه ذكر البيعَ في موضعٍ آخر وجعله مِن الحاجيات[3].

المنهاج الثالث:

لتحديد مميزات المنهاج الثالث لدى ثلة أخرى من علمائنا الأفاضل في تعريفهم للحاجة الشرعية، نقترح أن نتناوله بالتحليل والمناقشة من خلال ثلاثة نماذج، وهي كالآتي:

النموذج الأول: تعريف أبي إسحاق الشاطبي (ت: 790 هـ):

إذا كان تعريفُ معظمِ العلماء للحاجي أو الحاجيات قد ارتدى لَبوس التّمثيل، فإنّ الشاطبي سجّلَ نقلةً نوعيةً حين عرّف الحاجي أو الحاجيات بالحقيقة والغاية، كما أضاف قيوداً احترازيةً بغية ضبطها وتمييزها مـن غيرها.

فأمّا حقيقتُها فهي طلب التّوسعة ورفع الضيق، وذلك يكون بتشريع أمور تستدعي تيسيراً وتسهيلا للحصول على المطلوب أو المقصود؛ كالرّخص في العبادات، وبعض أنواع البيوع، كالسَّلَم في المعاملات، والصيد في العادات، وغيرِها مِن الأمور التي شُرعت لأجل تحقيق التوسعة ورفع الضيق، قال رحمه الله

---

[1] - المراد بالضروريات الخمس: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال.

[2] - تشنيف السامع بجمع الجوامع، (ج2 / 86).

[3] - انظر البرهان في أصول الفقه، (ج2 / 609).

في بيان ذلك: "وأما الحاجيات، فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعةُ، ورفعُ الضّيق المؤدّي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاّحقة بِفَوْتِ المطلوب، فإذا لم تراعَ دخل على المكلفين- على الجملة- الحرج والمشقّة، ولكنّه لا يبلغ مبلغَ الفساد العادي المتوقّع في المصالح العامّة. وهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات[1]".

وأمّا غايتها فلأجل رفع الحرج والمشقة أو دفعهما أو التقليل منهما، وذلك قد يقع إذا أُهْمِلَت مراعاتُها أو عُدِم اعتبارُها، فتَرْكُ الاستجابة لها يؤدّي في الغالب إلى صعوبةٍ في الحياة وعُسرٍ، لا يلائم لا واقعيةَ الشريعة الإسلامية ولا سماحتها.

وأمّا القيودُ الاحترازيّةُ فيُمكن تصنيفُها إلى ثلاثة أنواع:

1. أولهما: قيد الحرج والمشقة، وهو إن كان غايةً في تعريف الشاطبي، فهو أيضاً قيدٌ احترازيٌّ يمنع التحسينيات من الدخول في قسم الحاجيات؛ فإن تشريع التحسينيات أو الكماليات يحقّق نوعاً من التوسعة، لكنّ فقدانَه لا يؤدي إلى الحرج والمشقة. وهذا يعني أن الحاجيات والتحسينيات يشتركان في مقصد التوسعة ويفترقان في النّتائج المترتّبة على عدم الاستجابة لكلّ منهما، وهذا فقط باعتبار الغالب، وإلاّ فمن التحسينيات ما قد يسبب فقدانه حرجاً ومشقّةً لبعض الناس تُداني مرتبةَ الحاجيات.

2. والثاني: فهو المشار إليه في كلام الشاطبي حينما وصف المشقّةَ أو الحرج بكونه "لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامّة" أي في المصالح الضرورية[2]، والمراد بهذا القيد هو الاحتراز من دخول

---

[1]- الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي، (ج2 / 21).

[2]- والتعبير عن الضروريات بالمصالح العامّة أمر جرى على لسان غيره من العلماء.

الضروريات في التّعريف، ونَبَّهَ على ذلك بدرجة المشقة والحرج التي يسببها فقدانُ الضّروري، فهو غيرُ مستلزم في الحاجي، وتلك الدرجة أو القدر من المشقة والحرج محلّ وضوح عند العلماء، وعلى قدر كبير من الاتفاق عليه، فالإحالة عليه إحالة على معلوم.

3. والنوع الثالث: فيتعلق بالفئة المرعية عند تشريع الحاجيات، فإنّ فقدان الحاجي لا يسبب حرجا ومشقة لجميع الناس ولكن لأغلبهم، فالمعتبر إذاً جنس الناس لا أعيانهم، ولهذا زاد الشاطبي قيداً "على الجملة"، فالشارع لا يطلب تحقق الافتقار إلى الحاجي أو توقعه في كل فرد فرد، وبهذا القيد بايَنَت الحاجياتُ الضروريات من وجه آخر؛ لأنّ الضروريات لا بدّ من تحقّقها في كلّ فرد أو توقّعها فيه حتى يستفيدَ من رخصها من لابَسَتْه أو ألّمت به.

وإذا كان كذلك، فإنّ هذا القيدَ يدفعنا إلى القول: إن الشاطبي في تعريفه للحاجيات قصد فقط تعريف الحاجة العامّة، فإنّ الضرورة والحاجة الخاصّة يشترط في اعتبارهما تحقق الاضطرار أو الاحتياج في كلّ مَن ألّمت به. ويؤكّد هذا القول أيضاً أنّ الأمثلةَ التي ذكرها الشاطبي لبيان أنواع الحاجيات ساق الجويني معظمَها أمثلةً للحاجة العامّة[1].

---

[1] . ذكر عبد الله بن بيّة .وهو من العلماء المعاصرين .على أنّ الحاجة العامّة هي الحاجيات عند الأصوليين، وقد دَفَعَه ذلك إلى إطلاق اصطلاح جديد على الحاجيات أو الحاجة العامّة .دفعاً للَّبس على حد قوله .إذ سمّاها: الحاجة الأصولية، ونَصّ كلامه: "حاجة عامة قد تنزل منزلة الضرورة وهذه هي الحاجة الأصولية"، "وهي الحاجيات عند الأصوليين التي تعني على حد قول الشاطبي: (ما يفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق...)". ينظر كتابه صناعة الفتوى بين ص 200 وص 202 .

والذي يظهر لي أن الحاجيات أو الحاجة الأصولية هي نوع من أنواع الحاجة العامة، وإلا فهناك نوعان آخران من الحاجة العامة: الأولى؛ هي أشبه بالنازلة العظيمة التي تعم جميع الناس. والثاني؛ الحاجة التي تعم معظم الأوقات فتكون حاجة دائمة وعامة بهذا الاعتبار، وسيأتي توضيح ذلك إن شاء الله تعالى.

ونظراً إلى جودة تعريف الشاطبي من حيث استيعابُه لحقيقة الحاجيات أو الحاجة العامّة، فإنّ معظم الباحثين المعاصرين اعتمدوه معنًى، أو لفظاً وهو الغالب، إلاّ أنّهم توَسّعوا في استعماله إذ عرّفوا به الحاجة مطلقاً. وصنيعُهم هذا يُوحي بأنّهم لا يُفَرِّقون بين الحاجيات أو الحاجة العامّة وبين الحاجة الخاصّة، بل وبين أنواع أخرى من الحاجة العامة.

النموذج الثاني: تعريف الطاهر بن عاشور (ت:1393هـ)

بداية، أودُّ أنْ أُصرِّح أنَّني سُقت هذا التّعريف لكون صاحبه يُمثّل محطةً مهمةً في تاريخ الدراسات المقاصدية[1]، وقد يعاب على بحث يتناول موضوع الحاجة الشرعية أو الحاجيات أن يغفل عن رأي هذا العالم الكبير، بِصَرْفِ النّظر عمّا قدّمه في الموضوع.

"الحاجي" لدى الطاهر بن عاشور هو "ما تحتاج الأمة إليه لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها على وجه حَسن، بحيث لولا مراعاتُه لَمَا فسد النظام، ولكنّه كان

---

[1] - اختلف الباحثون المعاصرون في اعتبار الدّرس المقاصدي علما مستقلا عن أصول الفقه أم بابا من أبوابه بين قولين، فذهب الشيخ ابن بية والدكتور فريد الأنصاري رحمه الله وغيرهما إلى أن المباحث المقاصدية جزء من أصول الفقه، بل ذكر الشيخ ابن بية استنجاد علم أصول الفقه بالمقاصد من عدة وجوه أوصلها في مُؤلَّف له بعنوان (علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه) إلى أكثر من ثلاثين وجها. وذهب آخرون من بينهم الدكتور أحمد الريسوني إلى أن المباحث المقاصدية ترقى إلى أن تؤسس علما مستقلا بذاته. والخَطْبُ يسير إذا علمنا أن كلا أصحاب القولين ينهلان من المباحث المقاصدية ويعظمانها.

وإذا كان لابدّ من اختيار اتجاه بين هذين القولين، فإني أميل إلى القول الأوّل لما يقدمه علم أصول الفقه لطالب العلوم الشرعية من أصالة في التكوين، ورزانة في التفكير، وحصانة في الفهم، وتعظيمٍ للنصوص الشرعية، لأنه إذا حصّل الدرس المقاصدي بعد هذا الطلب كان له لبنة في موضعها، بخلاف ما إذا امتاح من مقاصد الشريعة مباشرة باعتبارها علما مستقلا بذاته، فإن ذلك قد يكون سببا في القفز على النصوص الشرعية والجرأة عليها بدعوى المصالح والمقاصد. والله أعلم.

على حالة غير منتظمة، فلذلك كان لا يبلغ مبلغ الضروري[1]". يمدّنا هذا التعريف بملاحظات محددة نجمل تعقيبنا عليها بكون الطاهر بن عاشور:

- اتّجه نظره إلى حاجيات الأُمّة ولم يُشر إلى حاجيات الأفراد، وسلك الأمرَ نفسَه عند تعريفه للمصالح التحسينية[2]، بخلاف عمله عند تعريفه للمصالح الضرورية، فإنّ نظره كان مُتّجهاً بشكل واضح إليهما معاً إذ صرّح بكون الأمّة تَكون بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيل هذه المصالح الضرورية[3].
- حصر الحاجيَّ في متطلبات الأمّة التي يكون بها انتظام أمورها على وجهٍ حَسن. والحُسن أمرٌ نسبيٌّ، ويمكن أن نقول إنّ هذا اللفظَ مبهمٌ، وفي الاقتصار عليه في توضيح معنى الحاجي أو الحاجيات قصور واضح لا يفي ببيان مرتبتها. نعم، قد يَشْفع له أنّه نَقَل تعريف الشاطبي للحاجيات بعدما ذكر تعريفه.
- بيّن أن فقدان الحاجي يترتب عنه حالةٌ غيرُ منتظمة للأمّة، لكنّه لا يبلغ مبلغ الفساد الذي يترتب عنه فقدان الضروري الذي وصفه عند تعريفه

---

[1] - مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر بن عاشور، ص 306.

[2] - قال الطاهر بن عاشور: "والمصالح التحسينية هي عندي ما كان بها كمالُ حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة ولها بهجةُ منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوبا في الاندماج فيها أو التقرب منها. فإن لمحاسن العادات مدخلا في ذلك، سواء كانت عادات عامة كستر العورة أم خاصة ببعض الأمم كخصال الفطرة وإعفاء اللحية، والحاصل أنها مما تراعى فيها المدارك البشرية الراقية"، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 307. 308.

[3] - المرجع نفسه، ص 300.

للمصالح الضرورية بكونه صيرورة أحوال الأمة شبيهة بأحوال الأنعام، بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارع منها[1].

النموذج الثالث: تعريف عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بَيَّه:

عرّف عبد الله بن بَيَّه "الحاجة" بأنها: "مشقة في مرتبة وسطى في معناها الفقهي تلحق بالضرورة الفقهية في إباحة منهيٍّ ضَعُفَ دليلُه وتَدَنَّت مرتبتُه في سُلّم المنهيات. وفي معناه الأصولي كلّيٌّ أَوْرَثَ عدمُ اعتباره مشقةً وحرجاً للعامّة، وأدّى اعتبارُه إلى سهولة ويسر، فكان أصلاً لعقود منصوصة حادت عن قياس أو خرجت عن قاعدة كلِّية، أو أدّى إليها اجتهاد مجتهد استصلاحاً أو استحساناً [2]".

لَعَلّي لا أقاوم الرغبة في التصريح بمدى إعجابي بهذا التعريف، فهو يُجسِّد حقيقةً مقولةَ كمْ تَرَك الأوّلُ للآخر، ولا شكّ أنه يقدم سنداً معنوياً للباحث المبتدئ كي يَتَجَشّم الصعوبات وينخلَ المنقولات عسى أنْ يظفر بإضافة شيء جديد له بال.

واللاّفتُ للنّظر في تعريف عبد الله بن بيه هو تقسيم الحاجة إلى نوعين: حاجة فقهية وحاجة أصولية، وهي إشارةٌ قويةٌ منه تُنَبِّه على اختلاف مفهوم الحاجة في مجالها الفقهي وفي مجالها الأصولي: فالحاجة الفقهية هي الحاجة الخاصّة، والحاجة الأصولية هي الحاجة العامّة على حسب قوله.

وإذا كان ثَمَّةَ فروقٌ بين الحاجتين، فإنّهما يتّحدان في الغايةِ من مراعاتهما، وهي رفع المشقة وطلب التوسعة واليسر؛ فالحاجة الفقهية مشقة في مرتبة وسطى، وليس معنى ذلك أنّ الحاجة هي نفسُ المشقّة كما قد يُوهِمُ ظاهرُ عبارةِ ابن بيَّه، بل

---

[1] - المرجع نفسه والصفحة.

[2] - صناعة الفتوى وفقه الأقليات ص: 228.

المراد أنّ عدم اعتبارها يورث مشقة متوسطة، أي دون مشقة الضرورة. وكذلك الحاجة الأصولية، فإنّ عدم اعتبارها يورث مشقة وحرجاً، لكنْ لعموم النّاس، إلاّ أنّ تلك المشقة دون مشقة الضرورة كذلك.

وضع عبد الله بن بيه في تعريفه للحاجة، سواءً الفقهية أو الأصولية، ضوابطَ مهمّةً. لكنها، وإنْ كانت مفيدةً ومساعدةً في تحديد مفهوم الحاجة اصطلاحاً، إلاّ أنّها خارجةٌ عن حقيقة التّعريف، وسنرجئ الكلام عنها إلى حين التعرض لأنواع الحاجة وضوابطها بإذن الله.

خلاصة

وقَفَني تأمّلُ مختلف تعريفات الحاجة الشرعية، قديما وحديثا، على معطيات نَظَرٍ متداخل ومتباين، وأودّ أن أعقد هذه الخلاصة لتبيان حصاد ذلكم التأمل أوّلاً، ثم لنَحْت التعريف المختار الذي استقرّ عليه الرأي، فبيانه وتفصيل القول فيه.

أ ـ تركيب مجمل تعريفات الحاجة

إذا كان مجموعُ التّعريفات السالف عرضُها ومناقشتُها لم تتجاوز الستة، فإنّ البحث والتنقيب عن تعريفات الحاجة اصطلاحاً وقَفَني على ما يزيد على أكثر من خمسة وعشرين تعريفاً معظمها للمتأخرين. ومرد ذلك إلى ما لاحظته، بعد طول نظر وتأمل، من أنها لا تخرج، في عمومها، عن النماذج التي تَمَّ انتقاؤها ومناقشتها، فقد يضيف بعضُها شروطاً أو قيوداً يرى أصحابُها أنّها مُهِمّة، كما قد تُبرز تعريفاتٌ أخرى أنواع الأحكام التي يَتِمُّ تخصيصها أو الاستثناء منها مراعاةً للحاجة الشرعية.

وفيما يلي أبرز النتائج المستخلصة من هذه التعريفات ومن النماذج المعتمدة في تحديد الحاجة الشرعية ومقاربة خصائصها الاصطلاحية وأبعادها:

1 ـ الحاجة هي حالة من الافتقار إلى ما يدفَع الحرجَ والمشقة؛

2 ـ الحاجة هي حالة من الافتقار إلى أشياء تَجلب التوسعة؛

3 ـ الحاجة حالة يؤدي عدم الاستجابة إليها إلى وَهَن وضعف؛

4 ـ عدم مراعاة الحاجة يؤدي إلى اختلال حياة الفرد؛

5 ـ استمرار الحاجة العامة يمنع من التّصرف في أمور المَعاش في الآجل؛

6 ـ الحاجة أقل رتبة من الضرورة، وأخفّ باعثاً منها؛

7 ـ الحاجة حالة تبيح المحرّم لغيره أو لعارض؛

8 ـ الحاجة جاءت على خلاف القياس؛

9 ـ ما يباح بسبب الحاجة يكون مؤبداً بخلاف ما يباح بسبب الضرورة.

ب ـ التعريف المختار للحاجة الشرعية وشرحُه:

لا جَرَمَ أنّ استقرار الرّأي على تعريف محدد للحاجة أمر عسير يصيب الباحث بغير قليل من التردد والحيرة بحيث يصعب عليه إخفاؤهما، ومرد ذلك إلى سببين اثنين:

- أولاً: كثرة التعريفات المقدمة لها؛
- ثانياً: جودة معظمها، بحيث يعسر إضافة تعريف آخر، أو وضع تعريف جديد.

ولعلّ ما يتيح لي بعض الارتياح، رغم تهيب اقتراح تعريف شخصي، هو حِرصي الشّديد على وضوحه وشموله بحيث يتمكن القارئ البعيد عن العلوم الشرعية من تصور حقيقة الحاجة شرعاً، وما تقتضيه عند وقوعها أو تَوَقُّعِها. وغني عن التذكير أن هذا الحرص مقرون بتبسيط التعريف وتطويله، وليكن، فهو كالآتي:

الحاجة الشرعية هي حالةُ افتقارٍ إلى مطلوبٍ مشروع لأجلِ التّوسعة أو رفع الحرجِ، وهو دون مشقة الضرورة، ويلزم لبلوغه تركُ أمرٍ أو فعلُ محظورٍ مِن حيث الظّاهرُ أو مخالفةُ قاعدة كلِّيَة.

شرح التعريف وتوضيح محترزاته وقيوده :

(**الحاجة الشرعية**): أي إنّ الاحتياج فيها يحدّده الشرعُ ويبيِّنه، وذلك من خلال تأمّل تصرّفات الشّارع لمواقفَ كثيرةٍ ومتنوعة راعى فيها حاجيات الإنسان، وبالنّظر إليها يُعلم جنسُ الحاجات الشرعية أو المعتبرة من غيرها، فلا تُترَكُ لمطلق رغبات النّاس أو لأهوائهم وشهواتهم كي تحدّدها، فالشرع هو الكاشف لها والحاكم عليها.

(**حالة افتقار إلى مطلوب**): أي إنّ الحاجة الشرعية هي نقصٌ وعَوز إلى مطلوب ليس مِن المطالب الزّائدة أو الكماليات التي يُمكن أنْ يستغنيَ عنها الإنسانُ ولو مع رغبته إليها. فالكماليات أو التحسينيات مطلوبة كذلك لدى الإنسان، إلاّ أنّ عدم بلوغها لا يَنتُج عنه وصفُ الافتقار.

وبناءً عليه، فإنّ وصف الافتقار هو بيانٌ لحقيقة الحاجة كما أنه قيدٌ احترازيٌّ لإخراج التحسينيات. ولهذا، فإن إطلاق القول بتسكين ستر العورة وإزالة النجاسة في مرتبة التحسينيات مثلاً، فيه نظرٌ؛ فإنّ "التّعري عظيمُ الوقع، وهو أَوْقَعُ في النّفوس من ضرر الجوع والضّعف، ووضوح هذا يغني عن الإطناب

فيه[1]"، وكذلك إزالة النجاسة وهي من الطهارة، فإنّ الإنسان يحتاج حاجة ماسّة إلى أنْ يكون نظيفاً، وقد يتخلّى عن أشياء صُنِّفت من قبيل الحاجيات لتحقيق هذا الغرض.

(لأجل التوسعة أو رفع الحرج): يَظهرُ جلياً من هذا القيد أنّ الغاية والباعث على السّعي إلى المطلوب هو جلبُ للتّوسعة أو دفع للضّيق والحرج، ويُعتبَرُ هذا الضابط من أهمِّ ضوابط الحاجة الشرعية، وقد اتّفق القول به عند المتقدّمين والمتأخّرين، فلا تكاد تجد تعريفاً للحاجة إلاّ وهو ينصُّ عليه صراحةً. والحرج أو الضيق مسألة نسبية يختلف الناس في تقديرهما، وخاصة المتوسطة منهما، ولكن بالرجوع إلى تصرفات الشارع وجعلها ميزانا يحتكم إليه سينجلي قدر كبير منهما.

(دون مشقة الضرورة): المراد من هذا القيد الاحتراز من الضرورة وشروطها، فإنه لا يشترط لاعتبار الحاجة أنْ تصل المشقّةُ إلى أحوال الضرورة التي تستحيل معها حياة الإنسان .

(ويلزم لبلوغه تركُ أمر أو فعل محظور من حيث الظاهر أو مخالفةُ قاعدة كلية): الهدف من هذا القيد أمران:

- أولهما: بيان الوسيلة التي تمكن الإنسان من استيفاء حاجاته الشرعية، وذلك يكون بمخالفة الأدلة الشرعية من حيث الظاهر، أي إن الأمر الذي تركه ذلك الإنسان لأجل بلوغ حاجته هو في الحقيقة لا يتناوله الدليل الشرعي إلا من جهة العموم أو الإطلاق، وكذلك في ملابسة المحظور؛ كمن لبس ثوب حرير لمرض الحِكّة مثلا، فإن النص الشرعي لم يحرم صراحة لباس

[1] - غياث الأمم والتياث الظلم، ص: 221.

الحرير على من به مرض حِكّة مِن الرّجال، إنّما كان تحريم ذلك مطلقاً، قال الشاطبي: "وكذلك الأدلة الدالة على التوسعة ورفع الحرج كلها، فإن غالبها سماح في عمل غير مشروع في الأصل لما يؤول إليه من الرفق المشروع، ولا معنى للإطناب بذكرها لكثرتها واشتهارها [1]".

- الأمر الثاني: احتراز من الحاجات التي يمكن لمن يطلبها أن يستوفيَها مِن غير مخالفة شرعية، فهذا النوع من الحاجات لا يدخل في مفهوم الحاجة اصطلاحاً، ومثاله حاجة الرجل إلى تعدد الزوجات، فهي ليست حاجة اصطلاحا، لأن مشروعية تعدد الزوجات لم تأت مخالفةً للقواعد العامة أو للقياس، أو استثناء من نص عام يمنع من ذلك، بخلاف الحاجة إلى النظر إلى المخطوبة، فهي حاجة اصطلاحا لأن تشريعها جاء على خلاف الأصل.

[1]- الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي، (ج5 / 182).

المبحث الثالث:
المصطلحات ذات الصلة بالحاجة الشرعية

ويتضمن:

صلة الضرورة بالحاجة

صلة الرخصة بالحاجة

صلة عموم البلوى بالحاجة

صلة المصلحة بالحاجة

صلة المشقة بالحاجة

صلة الحرج بالحاجة

صلة التيسير والتوسعة بالحاجة

المبحث الثالث:
المصطلحات ذات الصلة بالحاجة الشرعية

تمهيد

عند كلام العلماء عن الحاجة أو الحاجيات، تتردّد على أَلْسِنتهم طائفةٌ من المصطلحات الأصوليّة أو الفقهية، منها ما يُعتبَرُ أثراً للحاجة، ومنها ما يكون نتيجةً لها، ومنها ما قد يستعان به في تقريب معناها. وتَظهَر أهمّيةُ هذا المبحثِ من حيث ضبط مصطلحات علمائنا المتصلة بالحاجة الشّرعية، ومقاربتها لغة واصطلاحا. وعليه، سنعرض فيما يأتي بعضا من تلك المصطلحات، مع الحرص على بيان معانيها باختصار غيرِ مخلٍّ، وإبراز وجوه الصّلة بيْنها وبين الحاجة الشرعية.

1 . صلة الضرورة بالحاجة الشرعية

الضرورة لغةً من الضّرر، يقال: ضَرَّهُ يَضُرّه ضَرّاً، وضَرّ بِه وأَضَرّ به وضَارَّهُ مُضَارَّةً وضِراراً بمعنًى، وهي اسم لمصدر اضطرار. والضرورة معنى ضدّ المنفعة، ويعبر بها عن سوء الحال والضّيق والشّدّة[1]، والألم الذي لا نَفْعَ فيه يُوازيه أو يُرْبى عليه، ولهذا لم يوصف شرب الأدوية الكريهة والعبادات الشاقة بالضرر، لما في ذلك من النفع المُوازي له أو المُرْبى عليه[2].

[1]- معجم مقاييس اللغة، وتاج العروس، ولسان العرب مادة "ضرر".

[2]- أحكام القرآن لأبي بكر ابن العربي، مج 1 ج 1 / 71.

أما اصطلاحاً، فقد اتّفقت البحوث العلمية المعاصرة التي تناولتها، بعد تنقيح ما أُثِر عن العلماء المتقدمين وتحقيقه، على معظم الأمور منها، وخلصت إلى تعريفات متنوعة، نحصرها في اثنين، وهي:

- الضّرورة: "هي الحالة التي تطرَأ على الإنسان بحيث لو لم تراع لجزم أو خيف أن تضيع مصالحه الضرورية[1]".
- أو هي: "خوف الهلاك أو الضرر الشديد على أحد الضروريات للنّفس أو الغير يقيناً أو ظناً إن لم يفعل ما يدفع به الهلاك أو الضرر الشديد[2]".

ولما كانت الضرورة من أكثر المصطلحات صلة بالحاجة الشرعية، سواء في مدلولها اللغوي، أو في الاستعمال الفقهي، أو في القياس التنزيلي، فسنحاول أن نبرز مظاهر هذه الصلة من وجوهها الثلاثة تلك.

① الوجه الأول: اللغوي

استعملت العرب الضرورة بمعنى الحاجة، والحاجة بمعنى الضرورة، قال ابن فارس: (حوج) الحاء والواو والجيم أصلٌ واحد، وهو الاضطرار إلى الشيء[3]، وفي لسان العرب: ورجل ذو ضارُورةٍ وضَرُورةٍ أَي ذُو حاجةٍ[4]، ولهذا درج اللغويون على تفسير الضرورة بالحاجة[5].

---

[1] - قاعدة المشقة تجلب التيسير للدكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، ص 482.

[2] - نظرية الضرورة الشرعية، حدودها وضوابطها للدكتور جميل مبارك، ص 28.

[3] - معجم مقاييس اللغة، مادة "حوج".

[4] - لسان العرب، مادة "ضرر".

[5] - ينظر نظرية الضرورة الشرعية، حدودها وضوابطها للدكتور جميل مبارك، ص 22.

② الوجه الثاني: الفقهي

هذا الوجه هو في الحقيقة امتداد للوجه الأوّل، لأن الاستعمال الفقهي لكلمة "الضّرورة" تأثّر بالمعنى اللغوي، وهكذا أطلق الفقهاء وصف الضرورة على أحوال الحاجة، والعكس كذلك، قال أبو بكر ابن العربي (ت: 543هـ): "وأشرنا إلى أنّه قد يكون عند علمائنا المضطرّ، وقد يكون المضطر المحتاج، ولكنّ المُلجَأَ مضطرٌّ حقيقة، والمحتاج مضطرّ مجازا[1]". وبناء عليه، رد بعضُ الباحثين المعاصرين ذلك إلى مجرد التوسع في الاستعمال.

بيد أنّ أحوالَ الضّرورة هي في الواقع أشدّ حرجاً ومشقة منه في الحاجة، وهذا الفرق بينهما ذو تأثير كبير في أحكام كثيرة، الأمر الذي يدفعنا إلى الانتباه حتى "لا نخلط مع ذلك بين مواضع الضرورة الحقيقية والضرورة المجازية = الحاجة، فإطلاق الحاجة على الضرورة لا يضر، لأنه مجرد اصطلاح على علاقة المشقة والضرر بين النوعين، وإنما الذي يضر هو الحكم بمقتضى الضرورة في موضع الحكم بمقتضى الحاجة [2]".

ومن أمثلة هذا الاستعمال ما أورده موفق الدّين ابن قدامة (ت: 620هـ) في المغني، قال: " ولأنّ النبي ﷺ كان يدفن كلَّ ميت في قبر، ولأنّه لا يتعذّر في الغالب إفرادُ كلِّ واحدٍ بقبر في المَصْر، ويتعذّر ذلك غالباً في دار الحرب وفي موضع المُعترَك، فإنْ وجدت الضّرورة جاز دفن الاثنين والثلاثة سواءٌ كان في مصر أو غيره للحاجة[3]".

---

[1] - أحكام القرآن لأبي بكر ابن العربي، مج 1 ج 1 / 71.

[2] - نظرية الضرورة الشرعية للدكتور جميل محمد بن مبارك، ص 29.

[3] - المغني في فقه الإمام أحمد لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، (ج2 / 422).

③ الوجه الثالث: القياسي التنزيلي

يتجلّى الوجه الثالث من هذه العلاقة عند تنزيل الحاجة منزلة الضرورة، وهو المراد بالقياس التنزيلي الذي يشار إليه في القاعدة الفقهية[1]: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة[2]"، ونظراً إلى أهمّية هذا الوجه من الأطروحة، فقد خصّصنا له مبحثاً مستقلاً في القسم الرابع منها بغية التعرض إلى معنى هذا التنزيل وصوره وشروطه.

2 . صلة الرخصة بالحاجة الشرعية

الرخصة أصلها من مادة الراء والخاء والصاد، والذي يدل على لِين وخلاف شِدة[3]، والرَّخِيصُ الثوب الناعم. والرُّخْصُ: ضدّ الغلاءِ[4]، وسعر رخيص: لين، هين، كل إنسان يقدر عليه، ورَخَّصَ له فـي الأَمر: أَذِنَ له فـيه بعد النهي عنه، والاسم الرّخصة[5]: والرخصة في الأمر: خلاف التشديد، فهي التّهوين من شدّة.

وأما اصطلاحاً، فقد اختلف الأصوليون في تعريفها إلى عدّة أقوال نجملها في القولين التاليين:

- الرّخصة هي ما استبيح بعذر مع قيام الدّليل المُحَرِّم[6]؛
- الرّخصة ما شُرع لعذر شاقّ، استثناءً من أصل كلِّيٍّ يقتضي المنع، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه[1].

---

[1]- بل هي أيضا قاعدة أصولية ومقاصدية، وسيتم بسط هذا الأمر في موضعه الخاص من البحث.

[2]- الأشباه والنظائر لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: 911هـ) ص 88.

[3]- معجم مقاييس اللغة، مادة "رخص".

[4]- لسان العرب، مادة "رخص".

[5]- المصدر نفسه.

[6]- التعريفات لعلي بن محمد بن علي الجرجاني، ص 147.

نستنتج أن الرخصة تكون مِن ممنوع وهو الحرام، والحِرمة منع، والمنع شدة، فتسميتها رخصة فإنّ الأصل عدمُ الترخيص، وهو العزم والمنع، ولا يُتحلّل من المنع أو التحريم إلا بعذر. والأعذارُ التي تستوجب الرخصَ أنواعٌ. قال أبو بكر ابن العربي: "الرخص في الشريعة على وجوه: منها للضرورة، ومنها للحاجة، ومنها للمشقة اليسيرة الدّاخلة على المُسلم كالقَصْر والفِطر، وهذا بَيِّنٌ لا غبارَ عليه[2]". وبناءً عليه؛ فإنّ وجه الصّلة بين الرخصة والحاجة أنّ الرّخص أَثَرٌ للحاجة، فالرّخصة العامّة تكون أثراً لحاجة عامّة، كما أن الحاجة الخاصّة تستدعي رخصة خاصّة.

ومِن مظاهر هذه العلاقة بيْن الرخصة والحاجة أنّ "الرّخصة العامّة يستوي فيها ذو الحاجة وغيرُه[3]" وكذلك الشّأنُ في بعض أنواع الحاجة العامّة كعقد السّلَم والجعالة والمساقات وغيرها، فإنه يستوي فيها المحتاجُ وغيرُ المحتاج، بخلاف الرّخصة الخاصّة فإنّه لا يستفيد منها إلاّ أصحاب الحاجات الخاصّة.

ومن أمثلة ذلك: المسح على الجُرْمُوقَيْن[4]، فقد ذهب الشافعي في أحد قوليه إلى أنه " لا يجوز؛ لأنّ الحاجة لا تدعو إلى لُبْسِه في الغالب، وإنما تدعو الحاجة إليه في النّادر فلا يتعلق به رخصة عامّة كالجبيرة[5]".

وقد بَيّن أبو زكريا النووي (ت: 676هـ) مرادَ الإمام الشافعي أو وجه الشّبه في المسألة، وبه تَظهَر صلةُ الرّخصة بالحاجة عامّتين كانتا أو خاصّتين، فقال: "وقوله: فلا يتعلق به رخصة عامّة كالجبيرة، فيه إشارة إلى أنّه يتعلق به رخصة

---

[1]- الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي، (ج1 / 466).

[2]- عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي لابن العربي (مج 4 ج 7 / 146).

[3]- الكافي في فقه ابن حنبل لعبد الله بن قدامة المقدسي (ج1 / 233).

[4]- وهو الخف الذي يُلبَسُ فوق الخُفِّ وهما صحيحان.

[5]- المجموع شرح المهذب لأبي زكريا محيي الدين النووي (ج1 / 569).

خاصّة حتى يجوز المسح عليه قولاً واحداً في بعض البلاد الباردة لشدّة البرد، كما يتعلّق بالجبيرة رخصة خاصّة في حقّ الكَسِير[1]".

3 . صلة عموم البلوى بالحاجة الشرعية

جرى على لسان أهل العلم مصطلح "عموم البلوى" في مجالين اثنين:

- ✓ أوّلهما: مجال أصول الفقه، وذلك عند كلامهم عن خبر الآحاد فيما تَعُمُّ به البلوى، والمراد به حينئذٍ: ما "يحتاج إليه عمومُ الناس، من غير أن يكون مخصوصاً بواحدٍ دون الآخر[2]". وارتباط عموم البلوى بالخبر أنّ الشيءَ الذي يعمّ أكثرَ الناس يكون الدّاعي إلى نقله بالتواتر أو الجَمّ الغفير أشدَّ مِن أنْ ينقلَه آحادُ الأفراد.

أمّا وجه صلة عموم البلوى بالحاجة بهذا الاعتبار، فإنّ الخبر الذي يوصف بأنّه ممّا تعمّ به البلوى عادةً يحتاج إليه عامّةُ الناس في معظم أحوالهم. قال ابن رشد الحفيد (ت: 595 هـ): "وذلك أنّه كلّما كانت السُّنّةُ الحاجةُ إليها أَمَسُّ، وهي كثيرةُ التَّكْرار على المكلفين، كان نَقْلُها من طريق الآحاد مِن غيرِ أن يَنتشرَ قولاً، أو عملاً فيه ضَعف[3]". إلاّ أنّ هذا الضّعفَ لا يوجب ردَّ القول أو العمل إذا ثبت ذلك بطريق مقبول ـ وإن كان آحاداً ـ ولم يكن له معارضٌ أقوى منه، غاية ما في الأمر أنْ يُكسِبَه ظناً وهذا لا يضرّ في أصله؛ لأنّ العمل بالظّنّ جائزٌ شرعاً[4].

---

[1] - المصدر نفسه (ج1 / 570).

[2] - بيان مختصر ابن الحاجب لشارحه شمس الدين الأصفهاني (م749 هـ) (1 / ص 746) نقلا عن كتاب "عموم البلوى" لمسلم الدوسري، ص48.

[3] - بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الحفيد (ج 1 / ص 140).

[4] - قال الزركشي: "اعلم أن الله تعالى لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة بل جعلها ظنية قصدا للتوسيع على المكلفين لئلا ينحصروا في مذهب واحد لقيام الدليل عليه"، البحر المحيط في أصول الفقه (406/4).

✓ والثاني: في مجال الفقه وقواعده، وذلك عند حديثهم عن بعض المسائل الفقهية التي تعمّ بها البلوى، فيكون المراد بذلك على وجه الإجمال: "الحالة أو الحادثة التي تشمل كثيراً مِن النّاس ويتعذّر الاحتراز منها[1]". وبناءً عليه، فوجه الصلة بالحاجة بهذا الاعتبار أنّ الشيء الذي يكثر وقوعه ويعمّ غالبيةَ الناس يشقّ الاحتراز منه، وما كان كذلك، دعت الحاجة العامة إلى طلب التخفيف أو العفو فيه. ومِنه ما دلّ عليه حديثُ كَبْشَةَ بنت كعب بن مالك أن أبا قتادة ﷺ دخل عليها، فسكبت له وَضوءاً، فجاءت هِرّة فشربت منه فأصغى لها الإناء حتى شربت. قالت كبشة: فرآني أنظر إليه فقال: أتعجبين يا ابنة أخي؟ قلت: نعم. قال: إن رسول الله ﷺ قال: «إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ[2]».

ووجه الدّلالة من الحديث: أنّ النبي ﷺ اعتبر شيوعَ مُلابَسة الهرّة للإنسان أمراً تعمّ به البلوى ويشقّ الاحتراز منه، وذلك حينما وصفها بالطّواف، ولهذا كانت الحاجةُ داعيةً إلى طلب التّخفيف والعفو، فارتفعت نجاستها وما لابَسَتْه، قال ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ): "والذي جاءت به الشريعة من ذلك في غاية الحكمة والمصلحة فإنّها لو جاءت بنجاستهما ـ أي الفأرة والهرة ـ لكان فيه أعظمُ حرجٍ ومشقّةٍ على الأمّة لكثرة طَوَفانِهما على النّاس لَيلاً ونهاراً، وعلى فرشهم وثيابهم وأطعمتهم[3]".

---

[1]- الموسوعة الفقهية الكويتية (ج31 / ص6) وقد أرشدت إلى حاشية ابن عابدين (ج1 / 206)، والقليوبي مع شرح المنهاج (ج1 / 183 - 184) .

[2]- رواه أصحاب السنن الأربعة في كتاب الطهارة: أبو داود، ح : 75، والترمذي، ح: 92، والنسائي، ح: 68، وابن ماجه، ح: 397. وصححه الألباني، انظر كتاب إرواء الغليل (ج1 / 192).

[3]- إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية (ج2 / ص 172).

ومن أمثلة هذا النوع: "الجراد إذا عَمَر المسالك فليس على المُحْرِم فيه جزاء[1]"، أي إن المُحْرم بالحج أو العمرة إذا قتله أثناء مشيه ولم يستطع أن يتجنبه لعموم الابتلاء به لكثرة وجوده على الطريق فلا شيء عليه.

4 . صلة المصلحة بالحاجة الشرعية

المصلحة لغة مصدر ميمي من صلح يصلح بفتح العين وضمها، وقد شرحت معظم المعاجم اللغوية معناها بالضِّدّ، فأجمع علماء اللغة على أن المصلحة والصلاح خلاف المفسدة والفساد. وجاء في المعجم الوسيط: "المصلحة: الصلاح والمنفعة [2]"، ولهذا قد تطلق على "ما يتمكن به من الخير أو يتخلص به من الشر[3]". والمصلحة اصطلاحا هي جلب منفعة أو دفع مضرة مقصودة للشارع.

أما وجه العلاقة بين المصلحة والحاجة ففيما بينهما من "عموم وجهي، فقد تطلق المصلحة على الحاجة وغيرها، وكذلك الحاجة قد تكون في محل المصالح[4]" فهي أحد أقسامها.

وقد قَصَر بعض العلماء مصلحةَ جلْبِ المنافع أو المصالح على مسمى الحاجيات، ومصلحة درء المفاسد على مسمى الضروريات[5]. ولا يبدو واضحاً ما قرّره؛ فإنّ من الحاجيات ما يكون بدَرْءِ المضارّ أو المفاسد، كالتّداوي مِن الأمراض غيرِ المُهلكة مثل التهاب الجلد أو الزُّكام وما شابههما، فإنّها مصلحة في درء المفاسد في قسم الحاجيات.

---

[1]- إيضاح المسالك للونشريسي، ص 257.

[2]- المعجم الوسيط، مادة "صلح".

[3]- معجم الفروق اللغوية للعسكري، ص 321.

[4]- صناعة الفتوى وفقه الأقليات للشيخ عبد الله بن بيه، ص 217.

[5]- كالشيخ محمد الأمين بن مختار الشنقيطي في كتابه "مذكرة أصول الفقه"، ص 167.

5 . صلة المشقة بالحاجة الشرعية

المشقة لغة تعني الجهد والعناء والشدة[1]، يقال: شق عليه الشيء يشق شقا ومشقة إذا أتعبه، ومنه قوله تعالى: ﴿ **وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ**[2] ﴾ أي إلا بجهد الأنفس[3]، وشق علي الأمر أي ثقل علي[4].

وأما اصطلاحاً فلم يُؤْثَر عن العلماء المتقدمين تعريفٌ لها، إلاّ أنّ بعض المعاجم الحديثة التي تهتم بالمصطلحات الفقهية عرّفتها "بالعسر والعناء الخارجين عن حد العادة في الاحتمال[5]". والذي يلاحظ على هذا التعريف أنه لا يخرج عن معنى المشقة لغةً، بل إنّ من المفسرين من فسر المشقة في قوله تعالى: ﴿ **وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ** ﴾[6] بما يصعب تحمله[7]، وهو قريب جداً مما ذكر في ذلك التعريف.

وتَظهَر الصّلة بين المشقة والحاجة في كون المشقة أثراً لعدم الاستجابة للحاجة؛ فإنّ مراعاة الحاجة الشرعية هي في الحقيقة دفعٌ للمشقة، وعدمَ مراعاتها استدامةٌ لها، ولهذا فإنّ ذكر المشقة في معظم تعريفات الحاجة وحدودها ورد فيها من باب بيان الشيء بِأَثَرِه.

---

[1] - لسان العرب، مادة "شق".

[2] - [سورة النحل آية 7]

[3] - لسان العرب، مادة "شق".

[4] - المصباح المنير، مادة "شق".

[5] - معجم لغة الفقهاء، مصطلح "المشقة".

[6] .[سورة القصص، جزء من آية 27]

[7] - انظر مثلا كتاب: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني لشهاب الدين الألوسي (ت 1270 هـ).

6. صلة الحرج بالحاجة الشرعية

"الحرج" لغة: أصله المكان الضيق الكثير الشجر، الذي لا تصل إليه الراعية[1]، ثم توسع استعماله اللغوي فيما يؤول إلى الضيق ولو معنىً، كالإثم والحرام[2] والشدة وما لا مخرج له من الأمور[3].

وأمّا اصطلاحاً: فتفسيرات العلماء للفظ الحرج عديدة، وقد جمعها بعض الباحثين وحققها فخلص إلى صياغة تحديد اصطلاحي يُعرّف الحرج بأنه: "كلّ ما أدّى إلى مشقة زائدة في البدن أو النفس أو المال حالاً أو مآلاً[4]".

ولا جرم أن تأمل هذا التّعريف يؤكد وجه الصلة بين الحرج والحاجة، فقد تقدم أنّ المشقة ـ وهي العُنصر البارز المُعَرِّفُ للحرج ـ توضح وجه العلاقة فيما بينها وبين الحاجة، وبهذا يكون الحرج كذلك من آثار الحاجة، ومعنى ذلك أن في رفعه[5] أو دفعه تلبية للحاجة، وفي عدم اعتباره يقع المحتاج في الحرج، وقد سبقت الإشارة إلى أن المشقة وكذلك الحرج من أصدق صفات صاحب الحاجة وأحواله.

---

[1]- الصحاح، والقاموس المحيط، مادة "حرج"

[2]- تاج العروس مادة "حرج".

[3]- "وعن عبيد بن عمير، أنه جاء في ناس من قومه إلى ابن عباس، فسأله عن الحرج، فقال: أو لستم العرب؟! فسألوه ثلاثا، كل ذلك يقول: أو لستم العرب؟! ثم قال: ادع رجلا من هذيل، فقال له: ما الحرج فيكم؟ قال: الحرجة من الشجر ما ليس له مخرج. قال ابن عباس: ذلك الحرج؛ ما لا مخرج له". الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي (ج2 / 272).

[4]- رفع الحرج في الشريعة الإسلامية ص: 55، لصالح بن عبد الله بن حميد. وكذلك عرفه د يعقوب عبد الوهاب الباحسين بقوله: "ما أوقع على العبد مشقة زائدة عن المعتاد، على بدنه أو على نفسه، أو عليهما معا في الدنيا والآخرة، أو فيهما معا، حالا أو مآلا، غير معارض بما هو أشد منه، أو بما يتعلق به حق للغير مساو له أو أكثر منه"، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، ص 38.

[5]- رفع الحرج : إزالة ما في التكليف الشاق من المشقة برفع التكليف من أصله، أو بتخفيفه، أو بالتخيير فيه، أو بأن يجعل له مخرج، كرفع الحرج في اليمين بإباحة الحنث فيها مع التكفير عنها أو بنحو ذلك من الوسائل، فرفع الحرج لا يكون إلا بعد الشدة، خلافا للتيسير. الموسوعة الفقهية الكويتية، (ج14 / 213).

7. صلة التيسير والتوسعة بالحاجة الشرعية

التيسير هو طلب اليُسر، ومعناه لغة: السهولة، وفي الحديث: إِن هذا الدِّين يُسْرٌ؛ فالـيُسْرُ ضِدُّ العسر، أَراد أَنه سهل سمح قليل التشديد[1]، ويقال للمرأة الولود: وَلَدَتْهُ يَسَراً أي: في سُهولَة[2]، وأما التوسعة فمن الوسع وهو خلاف الضيق[3]، والتوسيع خلاف التضيِـيق[4]، ووسع فلان على أهله إذا أنفق عليهم عن سعة، أي بما يزيد عن قدر الحاجة[5]. فالتوسعة طلب السعة. ولا يختلف المعنى الاصطلاحي للفظين عن اللغوي، فقد دأب العلماء على استعمال معنيهما موافقة للمعنى اللغوي.

أما وجه الصلة بينهما وبين الحاجة الشرعية، فإن الغرض من مراعاة الحاجة هو طلب اليسر والتوسعة، وقد صرح بذلك الشاطبي إذ قال: "فإن دوران الحاجيات على التوسعة، والتيسير، ورفع الحرج، والرفق[6]"، ولهذا فبَدَهِيّ أن تحضر هذه المصطلحات الأربعة السالفة (المشقة، والحرج، والتوسعة، والتيسير) بقوة في تعريفه للحاجيات[7]، بل عند معظم من أتى بعده.

والذي ينبغي أن يشار إليه في هذا المقام أن التوسعة أوسع مراعاة للمحتاج من رفع الحرج، فإن كان لفظ الحرج يدل على شدة وضرر أصاب صاحبه ويتعين رفعه كي يعود إلى وضعه الأصل أو المعتاد؛ فإن التوسعة قدر زائد على ذلك؛ فهو

---

[1]- لسان العرب، مادة "يسر".

[2]- القاموس المحيط، مادة "يسر".

[3]- القاموس المحيط، مادة "وسع".

[4]- لسان العرب، مادة "وسع".

[5]- الموسوعة الفقهية الكويتية (ج 14 / 212).

[6]- الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي (ج 4 / 350).

[7]- انظر الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي (ج 2 / 21).

طلب بما تحصل به الكفاية، وليس المراد أنهما لا يجتمعان، فقد تحْصل التوسعة بما يُرفَع به الحرج، إلاّ أنها قد تتعلق بأشياء لا يسبب فقدانها مشقة وحرجا.

والظاهر أنّ هذه الإشارةَ نفسها تتطلب التمثيل لها كي تتضح أكثر، وسأقتصر على مثال واحد لعلّه يفي بالغرض، وهو بيع العرايا؛ فإن القياس يقتضي المنع لارتباطه بربا الفضل، لأنه بيع الرطب بالتمر خرصاً وتخميناً، والجهل بالتساوي كالعلم بالتفاضل كما يقال، إلا أن الشرع أَذِن في ذلك مراعاة لحاجة الإنسان. قال ابن القيم: "وأما ربا الفضل فأبيح منه ما تدعو إليه الحاجة كالعرايا[1]"، وصورة الاحتياج إلى بيع العرايا لا تتمثل فيها مظاهر الحرج والمشقة، بل تُمَكِّنُ كلا المتعاقدين أو أحدهما من تحقيق رغبته واستيفاء حاجته بأكل ما يشتهيه من الرطب أو التمر[2]، وهذا الأمر في الواقع من باب التوسعة بما تحصل به الكفاية وتمام النعمة. والله أعلم

خلاصة

بعد هذه الجولة في المصطلحات ذات الصلة بالحاجة، يتجلى إذاً أنّ مصطلح الحاجة يستقطب مجالا اصطلاحيا واسعاً من الألفاظ الفقهية والأصولية التي تدور في فلكه. ويبدو ممّا عقدناه من مطالب لهذه المباحث الاصطلاحية أنّ مصطلح الضرورة يُشَكّل أكثر المصطلحات وضوحا في الدائرة وأعظمها تداخلا مع الحاجة، يليه مصطلح الرخصة ثم باقي الألفاظ الأخرى التي لامسنا دلالتها لغةً واصطلاحاً؛ فمنها ما يكون سببا في وجود الحاجة، ومنها ما يكون أثرا عند فقدانها. والظاهر إزاء خضم من الظواهر اللغوية والاصطلاحية التي يرتبط بعضها ببعض ارتباط الشيء بسببه، أو الشيء بمآله أو أثره.

---

[1]- إعلام الموقعين، (ج2 / ص159).

[2]- قال ابن القيم: "وقد جوز الشارع بيع الرطب بالتمر لشهوة الرطب"، المصدر نفسه والصفحة.



القسم الثاني:

التأصيل للحاجة الشرعية

ويتضمن أربعة مباحث:

المبحث الأول: الأدلة على مراعاة الحاجة الشرعية

المبحث الثاني: موقف الصحابة من الحاجة الشرعية

المبحث الثالث: موقف الأئمة الثلاثة من الحاجة الشرعية

المبحث الرابع: موقف الإمام الشافعي من الحاجة الشرعية

المبحث الأول:
الأدلة على مراعاة الحاجة الشرعية

وتنقسم إلى نوعين:

النوع الأول: الأدلة العامة

النوع الثاني: الأدلة الخاصة

المبحث الأول:
الأدلة على مراعاة الحاجة الشرعية

تمهيد

إذا تأملنا الأدلة الشرعية التي ساقها العلماء لإثبات مراعاة الشريعة للحاجة، فيمكن أن نصنفها، باعتبار دلالتها على الحاجة، إلى نوعين: أدلة عامّة، وأخرى خاصّة.

النوع الأول: الأدلة العامّة على مراعاة الحاجة الشرعية

لّما كان إهمالُ الحاجة الشرعية أو تركُ مراعاتها يسبب حرجاً وضيقاً، أو يُفَوِّتُ توسعةً ويجلب مشقة، فإنّ النصوص الشرعية التي نفت الحرج والمشقة عن الدِّين، أو التي أمرت بالتخفيف واليسر، أو التي حضّت على تحصيل التوسعة نافيةً التّضييق عن الشريعة تعتبر أدلة عامّة راعت هذه الحاجة واعتبرتها.

والمراد بالأدلة العامة النصوص الشرعية التي دلت على مراعاة الحاجة على وجه العموم، دون التعرض لعينها أو الدخول في نوعها، فهي أدلة عامة تصلح لإثبات أصل مشروعية اعتبار الحاجة، كما تَسُوغ الاستدلالَ بها عند إرادة الترجيح بين الأدلة المتعارضة، فنرجح منها ما كان يوافق أصل اليسر ورفع الحرج، أو يجلب توسعة ويدفع ضيقا ومشقة، إذ "لما كان الحرجُ الضيقَ ـ ونفى الله عن نفسه إرادة الحرج بنا ـ ساغ الاستدلال بظاهره في نفي الضيق وإثبات التوسعة في كل ما اختلف فيه من أحكام السمعيات[1]"، ولهذا قال نجم الدين سليمان الطوفي (ت: 716هـ): "وذلك عام مطرد، لأن الله عز وجل لم يشرع حكما

[1] - أحكام القرآن للجصاص، (ج4 / 33).

إلا أوسع الطريق إليه ويسره حتى لم يبق دونه حرج ولا عسر"؛ وقال: ويَحتج بهذه الآية ونحوِها مَن رأى أنه إذا تعارض في مسألة حُكمان اجتهادِيان خفيف وثقيل يرجّح الخفيف دفعا للحرج[1]".

ومن هذه النصوص الشرعية الدالة على اعتبار الحاجة الشرعية حاجةً على وجه العموم صنفان اثنان هما:

الصنف الأول: القرآن الكريم

الشاهد على هذا الصنف قوله سبحانه وتعالى: ﴿**وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ هُوَ ٱجۡتَبَىٰكُمۡ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ مِن قَبۡلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيۡكُمۡ وَتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِۚ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱعۡتَصِمُواْ بِٱللَّهِ هُوَ مَوۡلَىٰكُمۡۖ فَنِعۡمَ ٱلۡمَوۡلَىٰ وَنِعۡمَ ٱلنَّصِيرُ ٧٨**﴾[2].

اختلف المفسرون في نوع الحرج الذي نفاه الله عز وجل عن الدِّين في هذه الآية الكريمة إلى عِدّة أقوال[3]، إلا أن هذا الاختلاف ليس من قبيل التضاد، بل هو من قبيل اختلاف التنوع الذي يؤول إلى معنى كُلِّيٍّ يشهد لأصله، أو من باب ذكر

---

[1] - الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية ص: 132، نقلا عن كتاب (رفع الحرج في الشريعة الإسلامية) لصالح بن عبد الله حمَيد، ص 71. وقد قال إن الكتاب لا يزال (مخطوطا).

[2] .[سورة الحج آية 76].

[3] - قال الشوكاني: "وقد اختلف العلماء في هذا الحرج الذي رفعه الله، فقيل: هو ما أحله الله من النساء مثنى وثلاث ورباع وملك اليمين. وقيل: المراد: قصر الصلاة، والإفطار للمسافر، والصلاة بالإيماء على من لا يقدر على غيره، وإسقاط الجهاد عن الأعرج والأعمى والمريض، واغتفار الخطأ في تقديم الصيام وتأخيره لاختلاف الأهلة، وكذا في الفطر والأضحى. وقيل: المعنى: أنه سبحانه ما جعل عليهم حرجاً بتكليف ما يشق عليهم، ولكن كلفهم بما يقدرون عليه، ورفع عنهم التكاليف التي فيها حرج، فلم يتعبدهم بها كما تعبد بها بني إسرائيل. وقيل: المراد بذلك: أنه جعل لهم من الذنب مخرجاً بفتح باب التوبة وقبول الاستغفار والتكفير فيما شرع فيه الكفارة والأرش، أو القصاص في الجنايات، وردّ المال أو مثله أو قيمته في الغصب ونحوه". فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير(ج 3 / 673).

بعض أفراد العام الذي يؤكد إرادة العموم ولا يلغيه، فقد ذكر الله عز وجل لفظ الحرج نكرة في سياق النفي الذي يفيد العموم، وأكد ذلك بمن الزائدة (إعراباً) التي هي أَوْكَدُ في إفادة ذلك إذا اقترنت بصيغة النفي، كما أن الآية سيقت مساق الخبر في نفي الحرج عن الدين، فيكون أي تكليف ديني ذي حرج مناقضا لخبر الله تعالى، وهذا باطل.

وبناء عليه، فقد ذهب بعض المحققين من أهل التفسير إلى أنّ الآية الكريمة تفيد العموم في نفي الحرج عن الدين في أوسع مظاهره. قال محمد بن علي الشوكاني (ت: 1250هـ): "والظاهر أنّ الآية أعمّ من هذا كلِّه، فقط حطّ سبحانه ما فيه مشقة من التكاليف على عباده، إما بإسقاطها من الأصل وعدم التكليف بها كما كلّف بها غيرهم، أو بالتخفيف وتجويز العدول إلى بدل لا مشقة فيه، أو بمشروعية التخلص عن الذنب بالوجه الذي شرعه الله"، ثم قال: "وما أنفعَ هذه الآيةَ وأجلَّ موقعَها وأعظمَ فائدتَها[1]".

ونظراً إلى عِظَم فائدتها وجليل موقعها من الدين، الذي يتمثل بالأساس في قوة ما دلت عليه من مراعاة حاجة المكلف بنفي الحرج والضيق عنه، فإن جلال الدين السيوطي اعتبر "أن هذه الآية أصلُ قاعدة المشقة تجلب التيسير[2]" التي جاءت خادمة لمبدأ الحاجة الشرعية.

الصنف الثاني: السنة النبوية الشريفة

من شواهد هذا القسم نسوق الأحاديث الشريفة الثلاثة الآتية:

---

[1] - فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير (ج 3 / ص 674).

[2] - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (ج 17 / 210).

- عن أبي هريرة ﵁ أن النبي ﷺ قال: «إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلاَّ غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا، وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيءٍ مِنَ الدُّلْجَةِ[1]».
- عن مِحْجَنِ بن الأَدْرَعِ ﵁ أن رسول الله ﷺ قال: «إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ رَضِيَ لِهَذِهِ الأُمَّةِ الْيُسْرَ وَكَرِهَ لَهَا الْعُسْرَ، قَالَهَا ثَلاثَ مَرَّاتٍ[2]».
- عن ابن عباس ﵁ قال: قيل لرسول اللهَّ ﷺ: أَيُّ الأَدْيَانِ أَحَبُّ إِلَى اللهَّ؟ قال ﷺ: «الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ[3]».

ووجه الدلالة من هذه الأحاديث أنّ النّبي ﷺ أكّد ما جاء في القرآن الكريم مِن أنّ دين الله يسر، واليسر ضِدُّ العسر، والسّعيُ في تحقيق حاجات الإنسان الشرعية مِن أعظم أسباب يسر الدين، كما أنّ إهمالَها من أعظم أسباب العسر الذي نفاه الشرع عن الدين، قال العطار في حاشيته: "إنّ الأدلة العامّة دلّت على جواز ما تَعُمُّ الحاجة إليه وعدم التضييق بالمنع منه لحديث البخاري «إن الدِّين يسر»، وحديث أحمد «بُعثت بالحنيفية السمحة» وغير ذلك، فإنّها تدل على بناء هذه الشريعة المطهرة على رفع الحرج والتوسيع المنافي للتضييق[4]".

النوع الثاني: الأدلة الخاصّة على مراعاة الحاجة الشرعية

أقصد بالأدلة الخاصة النصوص الشرعية التي أفادت أحكاماً جزئية لوحِظ فيها مراعاة الحاجة الشرعية، وقد يكون ذلك بالتّعليل بها إمّا عن طريق نَفْيِ

---

[1]- رواه البخاري في كتاب الإيمان، باب 29: الدِّينُ يُسْرٌ، رقم ح: 39.

[2]- رواه الطبراني في المعجم الكبير (298/20) وغيره، قال الهيثمي: "رجاله رجال الصحيح". مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (15/4).

[3]- علقه البخاري في كتاب الإيمان، باب: الدين يسر، ووصله في الأدب المفرد، قال الألباني: "حديث حسن لغيره". كتاب صحيح الأدب المفرد، ص122.

[4]- حاشية العطار (ج4 / 470).

أسبابها أو مسبباتها أو نتائجها، كنفي الحرج والضيق والمشقة، وإما بإثبات الغاية من مراعاتها والمقصد من اعتبارها، كتحقيق التوسعة واليسر، سواء كان ذلك بالتنصيص عليه من جهة الشرع أو عن طريق استنباط العلماء له.

ومن خلال تتبع النصوص الشرعية يظهر أنها كثيرة ومتنوعة، الأمر الذي يؤكد رسوخ ما دلت عليه الأدلة العامة في اعتبار الحاجة الشرعية. وبناء عليه، سأسوق بعضا منها تأكيدا لهذا الأصل، وهي تتنوع إلى صنفين اثنين:

الصنف الأول: الأدلة الخاصة لاعتبار الحاجة من القرآن الكريم

نمثل لها من كتاب الله بالأمثلة الآتية:

المثال الأول: الرخصة في مخالطة أموال اليتامى لحاجة اليتيم وكافله والمجتمع:

قال الله جل جلاله: ﴿**وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾[1]. كَشَفَ سببُ نزول هذه الآية الكريمة أنّ الأمر بمخالطة مال اليتيم من لدن الكفيل كان مراعاة لحاجة شرعية؛ حاجة اليتيم وحاجة كافله، وحاجة المجتمع الإسلامي، وبيان ذلك:

أولا: ثبت النهي عن مخالطة مال اليتيم وضم ماله إلى مال كافله، وذلك في قوله تعالى: ﴿**وَءَاتُواْ ٱلْيَتَـٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ ۖ وَلَا تَتَبَدَّلُواْ ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ ۖ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ۝٢**﴾[2] "يعني إياكم ألا تجعلوا فرْقاً بين أموالهم وأموالكم فتأكلوا هذه مع تلك، بل فرقوا بين أكل أموالكم والحفاظ على

---

[1] - [سورة البقرة، جزء من آية 218]

[2] - [سورة النساء آية 2].

أموالهم[1]" وقد "ذهب جماعة من المفسرين إلى أن المنهي عنه في هذه الآية هو الخلْط، فيكون الفعل مضمناً معنى الضم، أي: لا تأكلوا أموالهم مضمومة إلى أموالكم[2]".

ثانيا: تأكد هذا النهي أكثر لما نزل قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ مَالَ ٱلۡيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ حَتَّىٰ يَبۡلُغَ أَشُدَّهُۥۚ وَأَوۡفُواْ بِٱلۡعَهۡدِۖ إِنَّ ٱلۡعَهۡدَ كَانَ مَسۡـُٔولٗا ﴿٣٤﴾﴾ [الإسراء: 34] ، إذ من الواضح أن التّعبير بعدم قربان مال اليتيم أقوى دلالة في إفادة النهي من إتيانه، ونظراً لشدة الوعيد[3]، كَرِه بعض المسلمين أن يضمُّوا أقاربهم اليتامى توخياً منهم الابتعاد عن أموالهم، ومنهم من كان عنده يتيمٌ فعزل طعامَه من طعامه، وشرابه من شرابه، فجعل يفضُل الشيء من طعام اليتيم فيُحبس له حتى يأكله أو يفسُد.

ولا شك أنّ مفارقة الأقارب لذويهم اليتامى مفسدة عظيمة، كما أن عزل أموالهم عن أموالهم مع الوقوف على خدمتهم مشقة شديدة، ولهذا اشتكى بعض الصحابة الذين ابتلوا بذلك إلى رسول الله ﷺ، فأنزل الله عز وجل: ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡيَتَٰمَىٰۖ قُلۡ إِصۡلَاحٞ لَّهُمۡ خَيۡرٞۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمۡ فَإِخۡوَٰنُكُمۡۚ ﴾ ، فجاءت الرخصة من الله عز وجل بمخالطة مال اليتيم بعدما تقرر النهي عنها وتأكد، فخلطوا، منذئذ، طعامهم بطعامهم وشرابهم بشرابهم.

وإذا تأملنا الحكمة أو المقصد من رفع حكم مخالطة مال اليتيم من النهي إلى الإباحة ـ وإن كان ذلك بقيود وشروط ـ ظهرت مظاهر الحاجة بشكل واضح لا يمكن أن يُختلف فيه، يدلّ على ذلك أيضاً تتمة الآية الكريمة: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعۡنَتَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٞ﴾ والعنت هو: المشقة والصعوبة الشديدة، أي ولو

---

[1]- تفسير الشعراوي، نقلا عن الموسوعة الاكترونية: الجامع التاريخي لتفسير القرآن الكريم.

[2]- فتح القدير للشوكاني (ج2 / 76).

[3]-{ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا (10)} [النساء: 10] .

شاء الله لكلفكم ما فيه العنت. يقول الطاهر بن عاشور مبينا وجه العنت في ذلك: "وهو أن يُحَرِّمَ عليكم مخالطة اليتامى فتجدوا ذلك شاقاً عليكم وعنتاً؛ لأنّ تجنب المرء مخالطة أقاربه مِن إخوة وأبناء عمٍّ، ورؤيته إيّاهم مضيعة أمورهم لا يحفل بهم أحد يشق على الناس في الجِبِلّة، وهم وإنْ فعلوا ذلك حذراً وتنزهاً فليس كل ما يبتدئ المرء فعله يستطيع الدوام عليه[1]".

إذا كان سبب نزول الآية الكريمة وتأويل المفسرين بيّنت حاجة اليتيم وكافله إلى مخالطة أموال اليتيم على وجه المعروف، فإنّ حاجة المجتمع الإسلامي إلى هذا الحكم لا تَقِلُّ أهمية: لأنه لو بقي الحكم على المنع كما كان لتضرر المجتمع في الغالب، وذلك بوجود حالات اجتماعية تشين مظهر الأمة المسلمة، إذِ الرخصة في المخالطة في أموال اليتامى يلزم عنها وجود محيط أخوي يعيش فيه اليتيم داخل الأسرة، وهو الذي أومأت إليه الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿**وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ**﴾، فالأخوة الإيمانية لها أحكام وحِكم من شأنها أنْ تُخَفِّفَ بشكل كبير مِن شدة حرمان اليتيم مِن حنان أبويه أو أحدهما، كما تُسهم في وجود تماسك كبير بين أفراد المجتمع فيَشُدُّ بعضه بعضاً.

المثال الثاني: ترك الاستئذان داخل البيوت لأجل الحاجة

جعل الله تعالى البيوت سكناً يؤوب إليها الناس، فتستريح أجسادهم، وتسكن أرواحهم، وتطمئن نفوسهم، ويأتمنون فيها على أسرارهم، ويسترون فيها عوراتهم، لذلك أوجب الشرع الحكيم لهذه البيوت حُرمةً وقَدْراً، وللدخول إليها أدباً وأمراً، لا يجوز انتهاكهما، فلم يرض للناس أن يفاجِئ بعضهم بعضاً بدخولهم عليهم من غير استئذان، وقد جاءت نصوص شرعية تترى لتبين حدود هذا

[1] - التحرير والتنوير، (ج 2 / ص 291).

الأدب العظيم، سواء من الكتاب أو السنة أو أقوال الصحابة، ونسوق منها ما يأتي:

- قوله تعالى في سورة النور: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدْخُلُواْ بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهْلِهَاۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۝٢٧﴾[1] .

أمر الله عز وجل بالاستئناس عند إرادة دخول البيوت، ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا عن طريق الاستئذان، كما أمر عند طلب الإذن بالدخول بإفشاء السلام، وصفة ذلك ما جاء من هدي النبي ﷺ: «السلام عليكم، أأدخل؟[2]».

- ثبت في الصحيح من حديث سهل بن سعد رضي الله عنه قال: اطلع رجل من جُحْرٍ في حُجَرِ النبي ﷺ ومع النبي مدرى يحك به رأسه فقال ﷺ: «لَوْ أَعْلَمُ أَنَّكَ تَنْظُرُ لَطَعَنْتُ بِهِ فِي عَيْنِكَ، إِنَّمَا جُعِلَ الِاسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ[3]».

يتضمن هذا الحديث الوعيد الشديد لمن هتك حُرمة البيوت، كما يدل على الحكمة التي من أجلها شُرِع الاستئذان، والتي تتغيى حماية العورات ومنع تسرب الأبصار إليها؛ "لأن المستأذن لو دخل بغير إذن لرأى بعض ما يكره من يدخل إليه أن يطلع عليه، وقد ورد التصريح بذلك فيما أخرجه البخاري في الأدب المفرد وأبو داود والترمذي وحسنه من حديث ثوبان أن النبي ﷺ قال: «لاَ يَحِلُّ لِامْرِئٍ

[1] - [سورة النور آية 27].

[2] .رواه أبو داود في كتاب الأدب، رقم ح: 5179، والترمذي في كتاب الاستئذان، رقم ح: 2710، قال الألباني: "إسناده صحيح": سلسلة الأحاديث الصحيحة (ج2 / 461).

[3] - رواه البخاري في كتاب الاستئذان باب الاستئذان من أجل البصر ح : 6241، وفي كتاب الديات باب من اطلع في بيت قوم ففقئوا عينه فلا دية، ح: 6901، ومسلم في كتاب الآداب باب تحريم النظر في بيت غيره ح: 2156.

أَنْ يَنْظُرَ فِي جَوْفِ بَيْتِ امْرِئٍ حَتَّى يَسْتَأْذِنَ، فَإِنْ نَظَرَ فَقَدْ دَخَلَ » أي صار في حكم الداخل[1]".

- فَهِمَ الصحابة رضي الله عنهم أن آداب الاستئذان لا يختص به الأجانب وحدهم دون أصحاب البيت الواحد أو الأقارب، بل يشملهم أيضا الحكم، وقد سئل بعض الصحابة عن حكم الدخول على الأقارب، فعن علقمة أنه قال: "جاء رجل إلى ابن مسعود ﵁ فقال: أستأذن على أمي؟ فقال: ما على كل أحيانها تريد أن تراها! أي ما على كل أحوالها تدخل عليها، لأنك إن فعلت فستراها في أحوال لا تليق. وقد سأل رجل حذيفة ﵁ : أستأذن على أمي؟ قال: إن لم تستأذن عليها رأيت ما تكره. وعن عطاء قال: سألت ابن عباس ﵁ أستأذن على أختي؟ قال: نعم. قلت: إنها في حجري. قال: أتحب أن تراها عريانة؟[2]".

نلاحظ أن أجوبة الصحابة وإن اختصت بذوي المحارم فإنها جاءت تؤكد المعنى الذي لأجله شرع حكم الاستئذان مع عموم النّاس. إلاّ أن آية الاستئذان استثنت أقواما من هذا الحكم، وذلك عند قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِيَسْتَـْٔذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ وَٱلَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُواْ ٱلْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَٰثَ مَرَّٰتٍۚ مِّن قَبْلِ صَلَوٰةِ ٱلْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ ٱلظَّهِيرَةِ وَمِنۢ بَعْدِ صَلَوٰةِ ٱلْعِشَآءِۚ ثَلَٰثُ عَوْرَٰتٍ لَّكُمْۚ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌۢ بَعْدَهُنَّۚ طَوَّٰفُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَٰتِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۝٥٨﴾[3]، فبمقتضى هذه الآية "أمر الله تعالى المؤمنين أن يستأذنَهم خَدَمُهم مما ملكَت أيمانهم وأطفالهم الذين لم

---

[1] - فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني (ج11 / 24)، إلا أن حديث ثوبان ﵁ لم يخرجه أبو داود في سننه.

[2] - قال ابن حجر: "وأسانيد هذه الآثار كلها صحيحة". فتح الباري (ج11 /25).

[3] - [سورة النور آية 56].

يبلغوا الحُلم منهم في ثلاثة أحوال؛ الأول: من قبل صلاة الغداة؛ لأن الناس إذ ذاك يكونون نيامًا في فرشهم. والثاني: في وقت القيلولة؛ لأن الإنسان قد يضع ثيابه في تلك الحال مع أهله. والثالث: من بعد صلاة العشاء؛ لأنه وقت النوم. فيُؤمَرُ الخدمُ والأطفال ألا يهجمُوا على أهل البيت في هذه الأحوال، لما يخشى من أن يكون الرجل على أهله، ونحو ذلك من الأحوال الخاصة؛ ولهذا قال: ﴿**ثَلَٰثُ عَوۡرَٰتٖ لَّكُمۡۚ لَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ وَلَا عَلَيۡهِمۡ جُنَاحُۢ بَعۡدَهُنَّۚ**﴾ أي: "إذا دخلوا في حال غير هذه الأحوال فلا جناح عليكم في تمكينكم إياهم من ذلك، ولا عليهم إن رأوا شيئا في غير تلك الأحوال؛ لأنه قد أذن لهم في الهجوم[1]".

وقد بينت الآية الكريمة علّة هذا الحكم كما بين العلماء الحكمة منه، ففي قوله تعالى:﴿**طَوَّٰفُونَ عَلَيۡكُم بَعۡضُكُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۚ**﴾ كَشْفٌ عن علة الحكم أو بيان لوجه العذر؛ فإن الطوّاف هو المتردد في الخدمة بين الدخول والخروج على أصحاب البيت حتى أنه لا يمكن أن يُمنع من ذلك، ولهذا أطلق هذا الوصف على الهرة لما كانت تتردد على البيوت ويكثر منها ذلك، ولا قدرة لأصحاب البيوت عن منعها أو الاحتراز منها، فعن أبي قتادة ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ عن الهرة: «إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ إِنَّمَا هِي مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ أَوِ الطَّوَّافَاتِ[2]» "أي كالخدم الذين لا يمكن التحفظ منهم غالباً بل يطوفون ولا يستأذنون، فكما سقط في حقهم ذلك للضرورة عُفي عن الهرّ لذلك[3]"، ولهذا قال ابن العربي عن قوله: ﴿**طَوَّٰفُونَ عَلَيۡكُمۡ** ﴾: "أي مترددون عليكم في الخدمة وما لا غنى بكم عنه منهم،

---

[1] - تفسير القرآن العظيم لابن كثير (ج3 / 314) بتصرف يسير.

[2] - رواه أصحاب السنن الأربعة في كتاب الطهارة: د/ ح: 75، ت/ ح: 92، ن/ ح:68، ق/ ح: 397. والحديث صححه مجموعة من الأئمة المحدثين، كالإمام مالك واحتج به في الموطأ، وصححه البخاري، والعقيلي، والحاكم، والدارقطني، والبيهقي، والنووي، ومن المعاصرين الألباني. انظر إرواء الغليل (ج1 / 192).

[3] - التيسير بشرح الجامع الصغير للمناوي (ج2 / 141).

فسقط الحرج عن ذلك وزال المانع"، وقد نص الزمخشري عن وجه الحكمة من الحكم فقال: "يعني أن بكم وبهم حاجة إلى المخالطة والمداخلة، يطوفون عليكم بالخدمة، وتطوفون عليهم للاستخدام[1]".

وبناءً عليه، فإنّ ترك الاستئذان داخل البيوت في الأوقات التي رخّص فيها الشرع كان مراعاة للحاجة. ولقد لخّص ابن تيمية ذلك بقوله: "فالاستئذان في أول السورة قبل دخول البيت مطلقًا، والتفريق في آخرها لأجل الحاجة، لأن المملوك والصغير طواف يحتاج إلى دخول البيت في كل ساعة فشق استئذانه بخلاف المحتلم[2]".

المثال الثالث: عقْد السّلَم جاء على خلاف القياس لأجل الحاجة

قال الله عز وجل: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ**[3]﴾ تقرّر في علم أصول الفقه أنّ العبرةَ بعموم اللّفظ لا بخصوص السّبب، إلاّ أنّ العلماء متفقون على أنّ سبب نزول الآية قَطعيٌّ في الدّخول فيها، وقد ثبت عن ابن عباس ﵄ أنه قال في آية الدَّيْن: أُنزلت في السَّلَم إلى أجلٍ معلوم. وعنه أيضا أنّه قال: أُشْهِدُ أنّ السَّلَفَ المضمونَ في الذِّمّة حلالٌ في كتاب الله، وقرأ آية الدّيْن[4]. فما هو السّلَم ؟ وما وجه علاقته بالحاجة الشرعية ؟

---

[1] - الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل لأبي القاسم محمود الزمخشري (ج3 / 258).

[2] - مجموع الفتاوى لابن تيمية (ج15 / 371).

[3] [سورة البقرة، جزء من آية 281].

[4] - تفسير القرآن العظيم لابن كثير (ج1 / ص 342).

3 . 1 ـ **السلم لغة**: للسَّلَم في اللغة عدة معان، منها:

- الاستسلام والإذعان[1] والانقياد، وقد دل عليه قوله تعالى: ﴿**وَأَلْقَوْاْ إِلَى ٱللَّهِ يَوْمَئِذٍ ٱلسَّلَمَۖ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ ٨٧**﴾[2]؛ أي " استسلموا يومئذ لله عز وجل وذَلُّوا لحكمه فيهم[3]". ومن هذا الباب أيضا حديث أبي قتادة رضي الله عنه: " لآتِينَّكَ برجل سَلَم: أي أَسير لأَنه اسْتَسْلَم وانقاد[4] ".
- "السّلَف وزناً ومعنىً، وأَسْلَمْتُ إليه بمعنى أَسْلَفْتُ أيضاً[5]". والسَّلَم بمعنى السَّلَف لغةُ أَهْلِ الحجاز، والسلف لغة أهل العراق، قاله الماوردي[6].
- التسليم بمعنى "الدفع والتقديم[7]".

3 . 2 ـ **السلم في الاصطلاح**: للسلم معان اصطلاحية عدة نعاينها من وجهة نظر المذاهب الأربعة على النحو الآتي:

- السلم عند الأحناف: " عقد يثبت الملك في الثمن عاجلا وفي المثمن آجلا [8] ".

---

[1] - لسان العرب، مادة "سلم".

[2] - [سورة النحل آية 87].

[3] - جامع البيان في تأويل القرآن (ج 17 / ص 276).

[4] - لسان العربن مادة "سلم".

[5] - المصباح المنير، مادة "سلم".

[6] - المجموع شرح المهذب (ج 13 / ص 94).

[7] - مشارق الأنوار على صحاح الآثار للقاضي لأبي الفضل عياض اليحصبي (ج2 / 217).

[8] - تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي (ت: 743هـ)، (ج11 / 252)، والاختيار لتعليل المختار لعبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي (ج2 / 35).

- وعند المالكية: "هو عقد معاوضة يوجب عمارة ذمة بغير عين ولا منفعة غير متماثل العوضين [1]".
- وعند الشافعية: "هو عقد على موصوف في الذمة ببدل يعطى عاجلا[2]".
- وعند الحنابلة: "تسليم عين حاضرة، في عوض موصوف في الذمة، إلى أجل. وهو نوع من البيع[3]".

واضح أن بين هذه التعريفات تقاربا جلياً في الجملة من حيث المعنى؛ فلا يخلو واحد منها من التّنصيص أو الإشارة إلى البناء الأساسي الذي يقوم عليه عقد السلم؛ وهو كون المُسلّم فيه موصوفاً في الذمة، يقابل ثمناً يعطى عاجلا، لا يتجاوز أمدُ تأخيره ثلاثة أيام عند المالكية، وهذا القدر متفق عليه عند مجوزي السلم. وبناء عليه، اتفق فقهاء المذاهب المذكورة على امتناع السلم فيما لا يثبت في الذمة كالدور والعقار[4].

وقد أجمعت الأمة على جواز حكم عقد السلم كما قال ابن المنذر: "أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن السَّلَم جائز[5]"، ونقل الإجماع النووي[6]،

---

[1] - شرح حدود ابن عرفة (ت:894)، (ج 2 / 395).

[2] - روضة الطالبين وعمدة المفتين لأبي زكريا يحيى النووي (ج 4 / 3).

[3] - الكافي في فقه ابن حنبل لعبد الله بن قدامة المقدسي (ج 2 / 62).

[4] - قال ابن رشد الحفيد: "واتفقوا على امتناعه فيما لا يثبت في الذمة وهي الدور والعقار"، بداية المجتهد، (ج2 / 201).

[5] - المغني لعبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ج 4 / 352).

[6] - شرح النووي على مسلم (ج 11 / 41).

وابن رشد[1] وابن دقيق العيد[2] وغيرهم. ومستند الإجماع على جواز السلم في القرآن والسنة معا كما يلي.

أما القرآن فمنه آية الديْن المذكورة آنفاً، والتي شملت بعمومها مفهوم السلم إذ حقيقته أنه ديْن على وجه مخصوص، فالله عز وجل أخبر عن المداينة التي كان عليها المؤمنون، عموما، إخبار مقرر لها وذاكر أحكامها، وذلك يدل على جواز المداينات التي كانوا عليها، ومنها السّلم، ولهذا قال ابن جرير الطبري: "وقد يدخل في ذلك ـ أي في آية الدّيْن ـ القرض والسّلم، وكل ما جاز فيه السّلم مسمى أجل بيعه، يصير ديْنا على بائع ما أسلم إليه فيه[3]".

وأما السنة فقد أكّدت ما دل عليه القرآن الكريم، فعن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: قَدِمَ النَّبِيُّ ﷺ الْمَدِينَةَ وَهُمْ يُسْلِفُونَ بِالتَّمْرِ السَّنَتَيْنِ وَالثَّلَاثَ، فَقَالَ ﷺ: «مَنْ أَسْلَفَ فِي شَيْءٍ، فَفِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ، وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ، إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ[4]»[5].

---

[1] - بداية المجتهد (ج 2 / 201)، إلا ما حُكي عن ابن المسيب أنه كان لا يقول بمشروعيته، ذكر عنه ذلك ابن حجر بعد نقل اتفاق الأمة على المشروعية. انظر فتح الباري (ج 4 / 428).

[2] - إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد (ت:702)، (ج1 / 362 - 363).

[3] - جامع البيان في تأويل القرآن (ج 6 / 43).

[4] - رواه البخاري في كتاب السلم، باب السلم في موزون معلوم، ح: 2240، ومسلم بشرح النووي في كتاب المساقات باب السلم، ح: 4202.

[5] - ووجه الشاهد منه أن النبي ﷺ أقر أهل المدينة على بيع كانوا عليه، وذلك بأن يقدموا الثمن في الحال ويؤجلوا المثمن في الثمار، مدة سنة، أو سنتين، أو ثلاث سنين، شريطة أن يكون في كيل معلوم، أي محدد ومعروف بين المتعاقدين إذا كان من المكيلات، أما إذا كان المثمن من الموزونات فلا بد أن يكون في وزن معلوم كذلك، فالواو هنا بمعنى أو. فإنه لو أخذت " على ظاهرها - من معنى الجمع - لزم أن يجمع في الشيء الواحد بين المسلم فيه كيلا ووزنا، وذلك يفضي إلى عزة " فيندر في العادة الجارية بين الناس أو في الأسواق أن تجد شيئا يوزن ويكال في الوقت نفسه. كذلك من الشروط المنصوص عليها في الحديث أن يكون إلى أجل معلوم، أي إلى أجل مسمى يتم تعيينه بين المتعاقدين.

3. 3 ـ علاقة عقد السَّلَم بالحاجة الشرعية

اتفق جمهور الفقهاء، على اختلاف مذاهبهم، على أنّ الباعثَ على تشريع عقد السلم هو اعتبار الحاجة؛ حاجة البائع أو حاجة المشتري أو هما معاً. ولم يخرج عن هذا الاتفاق سوى الشافعية، فقد نُقل عنهم في المسألة قولان: قال زكريا الأنصاري الشافعي (ت: 926هـ) مشيرا إلى ذلك: "هل هو ـ أي السلم ـ عقد غرر جوز للحاجة؟ وجهان في الحاوي[1]".

ولهذا كان ما أطلقه ابن حجر العسقلاني الشافعي (ت: 852هـ) ـ حينما تعرض لبيان حكمة تشريع السلم ـ أن العلماء اختلفوا فيه: "هل هو عقد غرر جُوِّزَ للحاجة أم لا؟"[2] فيه نظر، لأنه أطلق القول بالخلاف في المسألة بين العلماء مشعراً له بكونه من الخلاف العالي بين فقهاء المذاهب، وتبعه في ذلك محمد الشوكاني (ت: 1255هـ)[3]، وبعض الباحثين المعاصرين[4]. والصّواب أنّه خلاف داخل المذهب الشافعي فقط، يدل على هذا القول أمران:

الأول: ثبت النقل عن أصحاب المذاهب الأخرى أنّ السّلَم عقد جوز للحاجة، وسيأتي نقل أقوالهم وبيان نوع الحاجة إليه.

---

1 - أسنى المطالب شرح روض الطالب لزكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري ممزوجا مع حاشية أبي العباس أحمد الرملي الكبير (ج 2 / 122). أما قوله "وجهان في الحاوي" فمن كلام الرملي، والمراد بالحاوي: كتاب الحاوي الكبير لأبي الحسن علي بن محمد الشهير بالماوردي (ت: 450 هـ).

2 - فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر (ج4 / ص539).

3 - نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار لمحمد الشوكاني (ج5 / ص268).

4 - مفهوم خلاف الأصل لمحمد البشير الحاج، ص 48.

والأمر الثاني: نسب الماوردي في الحاوي أن الخلاف في المسألة هو بين الأصحاب أي بين الشافعية، إذ قال: "اختلف أصحابنا فيه على وجهين، أحدهما: أنّه ليس بغرر كبيوع الأعيان... والثاني : أنه غرر جوّزه الشرع[1]".

إذن، فالخلاف في حكمة تشريع السّلَم محصور داخل مذهب الشافعي، كما أنّ الراجح من مذهبهم في المسألة أنّ السّلَم عقدُ غررٍ جُوِّزَ للحاجة، نَصَّ عليه غيرُ واحد مِن محققي الشافعية، من بينهم عز الدين بن عبد السلام[2]، والزركشي[3]، وزكريا الأنصاري [4] وغيرهم.

يؤكد هذا القول أيضاً أن من لم يلتزموا مذهبا معينا، كابن المنذر، وابن تيمية، وابن القيم، وولي الله الدهلوي وغيرهم عللوا الأمر بذلك. قال ابن المنذر بعد ذكر حكم السلم وأنه مجمع على جوازه: "ولأنّ للناس حاجةً إليه؛ لأنّ أربابَ الزروع والثمار والتّجارات يحتاجون إلى النّفقة على أنفسهم وعليها لتكمل، وقد تعوزهم النفقةُ فجُوِّزَ لهم السّلم ليرتفقوا، ويرتفق المُسْلِمُ ـ أي الذي سلّم المال ـ بالاسترخاص[5]".

أمّا أقوال المذاهب الثلاثة الأخرى التي نصّت على أنّ السّلم عقد جوز لأجل الحاجة، فهي كالآتي:

---

[1] - الحاوي الكبير أبي الحسن الماوردي (ج5 / 392 - 393)

[2] - قال عز الدين بن عبد السلام: "واستثنى من ذلك السلم لمسيس الحاجة إليه"،قواعد الأحكام في مصالح الأنام (ج2 / 154).

[3] - قال الزركشي: "السلم إنما جاز رخصة لأنه للارتفاق لأنه بيع معدوم، ولا يحصل الرفق إلا بالأجل". شرح الزركشي على مختصر الخرقي، (ج2 / 101)

[4] - قال زكريا الأنصاري، (ت: 926هـ): هل هو عقد غرر جوز للحاجة؟ وجهان في الحاوي: أصحهما نعم، وهو رخصة. أسنى المطالب شرح روضة الطالب (ج2 / 122)

[5] - المغني لابن قدامة (ج4 / 338).

- مذهب الأحناف:

قال السرخسي (ت 483هـ): " ومن السُّنة ما رُوِيَ أنّ النّبي ﷺ « نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم »[1]، ففي هذا دليل أنّه جوزه للحاجة مع قيام السبب المعجز له عن التسليم، وهو عدم وجوده في مِلكه، ولكن بطريق إقامة الأجل مقام الوجود في ملكه رخصة: لأنّ بالوجود في ملكه يقدر على التّسليم، وبالأجل كذلك فإنّه يقدر على التسليم، إما بالتكسب في المدة، أو مجيء أوان الحصاد في الطعام[2] ".

واضح من كلام السرخسي أنّه قَصَر الحاجةَ على المسلم إليه وهو البائع؛ لأنه جَوّزالشرع له بيع شيء لا يملكه في الحال، ولا يمكن في العادة أن يقوم بهذا البيع إلاّ محتاج، ولهذا يسمى عقد السلم "بيع المفاليس، شرع لحاجتهم إلى رأس المال: لأنّ أغلب من يعقده من لا يكون المسلم فيه في ملكه، لأنّه لو كان في ملكه يبيعه بأوفر الثمنين، فلا يحتاج إلى السلم[3]"، فالمراد بالحاجة هنا: حاجة البائع إلى النقد قبل امتلاك ما يبيعه، ولا يخفى وجه التيسير في ذلك.

---

[1] - قال الحافظ الزيلعي (ت: 762 ه): "والذي يظهر أن هذا حديث مركب، فحديث النهي: عن بيع ما ليس عند الإنسان، أخرجه أصحاب السنن الأربعة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: قال رسول الله ﷺ: «لاَ يَحِلُّ سَلَفٌ وَبَيْعٌ، وَلاَ شَرْطَانِ فِي بَيْعٍ، وَلاَ رِبْحُ مَا لَمْ تَضْمَنْ، وَلاَ بَيْعُ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ»... وعن حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ ﷺ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، يَأْتِينِي الرَّجُلُ فَيُرِيدُ مِنّي الْبَيْعَ لَيْسَ عِنْدِي أَفَأَبْتَاعُهُ لَهُ مِنَ السُّوقِ؟ فَقَالَ ﷺ: «لاَ تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ»... وأما الرخصة في السلم، فأخرج الأئمة الستة في كتبهم عن أبي المنهال، عن ابن عباس ﷺ قال: قَدِمَ النَّبِيُّ ﷺ الْمَدِينَةَ، وَهُمْ يُسْلِفُونَ بِالتَّمْرِ السَّنَتَيْنِ وَالثَّلاَثَ، فَقَالَ: «مَنْ أَسْلَفَ فِي شَيءٍ فَفِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ، إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ»". قلت:لم يثبت حديث صريح بلفظ ما ذكره السرخسي "الرخصة في السلم" إلا أن جمهور العلماء ومنهم الأحناف فهموا من حديث ابن عباس ﷺ أنه استثناء من النهي: «لاَ تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ»، ولهذا أطلقوا على السلم أنه رخصة. نصب الراية لأحاديث الهداية: (ج4 / ص: 46.45).

[2] المبسوط للسرخسي (ج12 / 208)

[3] - الاختيار لتعليل المختار ،لعبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي، (ج2 /: 35).

وذهب بعض فقهاء الأحناف وغيرهم إلى تعليل عقد السّلم بالحاجة الداعية إليه للمتعاقدين معاً، حاجة البائع وحاجة المشتري. وممّن صرّح بذلك كمال الدين ابن الهمام (ت: 861هـ) قال: "ولا يخفى أنّ جوازَه على خلاف القياس[1]، إذ هو بيع المعدوم وجب المصير إليه بالنّص والإجماع للحاجة من كل من البائع والمشتري؛ فإن المشتري يحتاج إلى الاسترباح لنفقة عياله وهو بالسلم أسهل، إذ لا بد من كون المبيع نازلاً عن القيمة فيربحه المشتري، والبائع قد يكون له حاجة في الحال إلى السلم، وقدرة في المآل على المبيع بسهولة، فتندفع به حاجته الحالية إلى قدرته المآلية. فلهذه المصالح شُرِّع[2]".

لعل الجديد الذي أضافه كلام ابن همام هو اعتبار حاجة المشتري إلى الرّبح، وإن كانت التجارة في العادة لا تقوم إلا على الرغبة في الربح، ولكنّ الربحَ الذي جاء به عقدُ السّلم هو ربحٌ بسبب خاص أو من نوع خاص؛ فلمّا قدّم المشتري الثّمن في شيء موصوف في الذّمة لا يستفيد منه في الحال ـ بل جرت العادة الغالبة أن يكون قبضه في وقت بعيد ـ ناسب أن يكون الثّمنُ رخيصاً في مقابل الوقت الذي أَمَدَّ به البائع وقدم له فيه الثمن، كأن عامل الوقت له تأثير في رخص السعر.

ونَلفي هذا النوع من الاعتبار أيضاً في بيع الآجال الذي يُجيز بيعَ الشيء بأكثر من ثمنه حالاً لأجل تأخير السّداد. وإنْ كان الثمن في عقد السّلم أقلّ، وفي بيع الآجال أكثر، إلا أنّ وجه الشّبه بينهما هو تأثير عامل الوقت في الثّمن انخفاضاً أو ارتفاعاً، وكذلك في مسألة "ضع وتعجل" وهي الحطيطة من الدّيْن المؤجل

---

[1] يعبر بخلاف القياس أو خلاف الأصل عن الأحاديث النبوية التي أفاد ظاهرها معارضة القواعد الكلية للشريعة.

[2]- شرح فتح القدير لكمال الدين ابن الهمام الحنفي (ت: 681هـ)، (ج7/ 71).

لأجل تعجيله[1]، فهذه العقود لا يلتجئ لها في العادة إلاّ مَن كان محتاجاً، وقد جَوَّزَتْها الشريعةُ بناءً على مسيس الحاجة إليها فتحاً لذريعة المشروع وسداً لذريعة الحِيَل التي قد تُفضي إلى الربا المُحَرّم.

وأما فقهاء المالكية الذين صرحوا بكون عقد السلم إنّما شُرع لأجل الحاجة، فمنهم القاضي أبو بكر بن العربي (ت: 543هـ)، قال: "عقد السّلَم أصلٌ في البيوع، مَكّنَ الله فيه الأمة من الرخصة، وجعل فيه المنفعة للمتعاقدين؛ هذا يكون به نقد يطلب نماءه، وهذا يكون له غلة ينتظر فضل الله فيها، ويحتاج كل واحد إلى ما بيد صاحبه، فكانا يتعاملان على ذلك، وجاء الله برسوله وهم كذلك، فلم يتركهم سدى، وبَيّن لهم كيف يجري ذلك بينهم على حكم الشرع [2] ".

وممّن صرح بذلك أيضاً مِن المالكية شهاب الدين القرافي (ت: 684ه)، ومن الحنابلة ابن قدامة المقدسي (ت: 620ه)، وابن مفلح برهان الدين (ت:884ه)، وغيرهم.

أما من المعاصرين، فهذا الطاهر ابن عاشور يفسر آية الدّيْن بقوله: "والتّداين مِن أعظم أسباب رَواج المعاملات؛ لأنّ المقتدر على تنمية المال قد يُعوزه المال، فيضطرّ إلى التداين ليُظهر مواهبَه في التجارة أو الصناعة أو الزراعة، ولأنّ المترفّه قد ينضب المال من بين يديه، وله قِبَلٌ به بعد حين، فإذا لم يتداين

---

[1] - قال ابن القيم: "إذا كان له على رجل ديْن مؤجل، وأراد رَبّ الدين السفر، وخاف أن يَتْوى ماله (توى المال: ذهابه ماله فلا يرجى)، أو احتاج إليه، ولا يمكنه المطالبة قبل الحلول، فأراد أن يضع عن الغريم البعض ويعجل له باقيه، فقد اختلف السلف والخلف في هذه المسألة؛ فأجازها ابن عباس رضي الله عنه، وحرمها ابن عمر رضي الله عنه، وعن أحمد فيها روايتان أشهرهما عنه: المنع، وهي اختيار جمهور أصحابه، والثانية: الجواز، حكاها ابن أبي موسى، وهي اختيار شيخنا [ابن تيمية]". إغاثة اللهفان (ج2 / 11). وقد ذهب إلى جواز مسألة "ضع وتعجل": المجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، في دورته السابعة بجدة، بتاريخ 7 - 12 من ذي القعدة 1412ه، انظر القرار رقم (66/2/7).

[2] - عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي لابن العربي (ج6، مج3 / ص: 39).

اختلّ نظام ماله. فشرّع الله تعالى للناس بَقاء التداين المتعارف بينهم، كيلا يظنّوا أنّ تحريم الربا والرجوع بالمتعاملين إلى رؤوس أموالهم إبطال للتداين كلّه [1] ".

تَقَدّم القولُ إنّ لفظ الديْن أو التداين هو أَعَمّ من لفظ السلم، والسلم جزء منه، لكن تصريح ابن عاشور يصدق على السّلم بنسبة أكبر، وقد تضمّن كلامُه هذا ما سبق تقريره مِن كون السّلم شُرِع لأجل حاجة المتعاقدين، إلاّ أنه أومأ إلى نوع آخر من الحاجة إلى التداين، نوع لم يأت ذكره فيما تقدم، وهو حاجة المجتمع عموماً إلى هذا النوع من العقود طلباً لرواج المعاملات، وإيجاداً للسيولة في النقد، ولا يخفى دور السيولة في بناء اقتصاد مرن وقوي.

مَن تَأَمّل الشروط التي جاء بها التّوجيه النبويّ من حديث ابن عباس رضي الله عنهما[2] يلاحظْ قَصْدَ الشارع في نفي الغرر، أو التّقليل منه قدر الإمكان في عقد السلم، وأنّ المراد من ضبط المسلم فيه بالكيل أو الوزن هو ورفع الجهالة عنه وتحديده بأوصاف تمنع المنازعة بيْن المتعاقدين، وأنّ التّنصيص على وسيلة الكيل أو الوزن في الحديث كان جواباً عن واقعٍ موجودٍ حينئذٍ، أو خرج مخرج الغالب في أنّ معظمَ معاملاتهم التي يُسْلِمون فيها كانت في المكيلات أو الموزونات.

هكذا ذهب جمهور العلماء إلى تعدية المُسَلّم فيه إلى أنواع أخرى غير ما يوزن أو يكال، وإلى وسائل ضبط أخرى غير الوزن أو الكيل، بجامع العلّة الموجودة بينهما، وهي رفع الجهالة بالمقدار: لأنّ القصد من الكيل أو الوزن هو رفع جهالة الشيء وثبوته في الذمة، كما أنّ تعدية المسلم فيه إلى غير المنصوص عليه في الحديث يحقق قصد الشارع من جهة أخرى، وهي التّوسعة على الناس بجامع الحاجة. ولم يشذّ عن هذا النظر إلاّ الظاهرية، فقد ذهب أبو محمد ابن حزم (ت:456هـ) إلى منع السلم في غير المكيل أو الموزون، قال: " ولا يجوز السلم إلا في مكيل أو

---

[1] - تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور (ج3، مج 2/ ص:98)

[2] - قال ﷺ: «مَنْ أَسْلَفَ فِي شَيْءٍ، فَفِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ، وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ، إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ».

موزون فقط. ولا يجوز في حيوان، ولا مذروع، ولا معدود، ولا في شيء غير ما ذكرنا [1] ". وقد استدل ابن حزم على ما ذهب إليه بما رواه ابن عباس ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: « مَنْ أَسْلَفَ فَلَا يُسْلِفْ إِلَّا فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ[2] ». قال ابن حزم: "فهذا منْعُ السلف وتحريمُه البتة إلاّ في مكيل أو موزون[3] ".

وقد رُدَّ هذا الفهم؛ لأنّ حديث ابن عباس لم يُسق لحصر المُسَلّم فيه في المكيل أو الموزون، بدليل إطلاقه في الرواية الأخرى عنه السالفة الذكر، وإنّما لبيان الوجه الذي يجوز فيه شرعاً. قال الإمام الشافعي موضحاً مفهوم الحديث: "معناه إذا أسلف أحدكم في كيل، فليسلف في كيل معلوم، وإن أسلف في وزن، فليسلف في وزن معلوم، وإذا سمّى أجلاً، فلْيُسم أجلاً معلوماً[4]". فإنْ قيل: لِمَ خصّ في الحديث الكيل والوزن؟ "أجيب بأنّ ذلك لغلبتهما، وللتنبيه على غيرهما [5]".

الصنف الثاني: الأدلة الخاصة لاعتبار الحاجة من السنة النبوية

ونمثل لها من السنة النبوية بالأمثلة الآتية:

المثال الأول: إثبات المَحْرَمية برضاع الكبير لأجل الحاجة

الرّضاع لغة هو امتصاص الثدي وشرب لبنه، أما شرعاً فتباينت تعريفات الفقهاء له نظراً لاختلاف مذاهبهم فيه، والقدر المشترك بين جمهورهم في بيان مفهومه اصطلاحاً هو: وصول لبن امرأة في جوف الرضيع بشروط.

---

[1] - المحلى شرح المجلى لابن حزم (ج9 / 24).

[2] - رواه مسلم في كتاب المساقاة، باب 25، ح: 4203.

[3] - المحلى شرح المجلى لابن حزم (ج9 / 24).

[4] .نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي (ج4 / 46).

[5] .مغني المحتاج للخطيب الشربيني (ت: 977هـ)، (ج2 / 107).

وحكم الرضاع ثابت بالكتاب والسنة والإجماع، ونصوصه معلومة مشهورة:

ففي القرآن الكريم، أن الله عز وجل قال: ﴿ **وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ** ﴾[1].

وأما السنة النبوية، فمن ذلك ما رواه الشيخان وغيرهما من حديث ابن عباس رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ[2]».

وأما الإجماع، فقد نقل ابن المنذر وغيره إجماع العلماء على اعتبار حُكمه، وترتب أثره عند وجود شروطه، ومن تلك الأحكام: إثبات المَحْرَمية به: كتحريم التناكح، وجواز النظر والخلوة والسفر؛ كما أجمعوا على عدم وجوب النفقة بسببه وانعدام التوارث.

والحكمة من إثبات المحرمية بسبب الرضاع، أنّ الرضيع لما تغذّى بلبن المرأة نبت لحمه عليه، فكان كالنسب له منها.

إذا كان حكم رضاع الصغير[3] متفقا على العمل به ـ في الجملة ـ فإن حكم رضاع الكبير اختلف فيه العلماء قديماً وحديثاً بين مانع ومجوز، وهذا يدل على أنّه من الخلاف المعتبر الذي من أقوى علاماته بقاؤه بين علماء الأمة. والمراد بالكبير في الرضاعة من كان عمره فوق الحولين أو من فطم عن الرضاعة، إذ قد يكون صغيراً غيرَ بالغٍ كما قد يكون بالغاً، ذكراً كان أو أنثى. وهذا يعني أن رضاعة الكبير لا تنبت لحماً، ولا تنشز عظماً، ولا تسد مجاعةً كما هو الأصل فيها.

---

[1] - [سورة النساء، جزء من آية 23]

[2] - رواه البخاري في كتاب الشهادات، باب: 7، ح: 2645، ومسلم في كتاب الرضاع، باب: 2، ح: 3652، واللفظ للبخاري.

[3] . المراد بالصغير: ما كان عمر الرضيع فيه لا يتعدى حولين وقبل الفطام.

ومن النصوص الشرعية التي تعرضت لموضوع رضاعة الكبير ما روته أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أنّها قالت: «جاءت سهلة بنت سهيل إلى النبي ﷺ فقالت: يَا رَسُولَ اللهِّ إِنِّي أَرَى فِي وَجْهِ أَبِي حُذَيْفَةَ مِنْ دُخُولِ سَالِمٍ – وَهُوَ حَلِيفُهُ. فقال النبي ﷺ: «أَرْضِعِيهِ» قَالَت: وَكَيْفَ أُرْضِعُهُ وَهُوَ رَجُلٌ كَبِيرٌ. فَتَبَسَّمَ رَسُولُ اللهِّ ﷺ وَقَال: «قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ رَجُلٌ كَبِيرٌ[1]».

تفيد رواياتُ هذا الحديث بمختلف ألفاظها أنّ رضاعةَ سالمٍ كانت مراعاةً لحاجة إنسانية واجتماعية، ذلك أن أبا حذيفة بن عتبة تَبَنّى سالماً، وكان يعامله معاملة الأب لابنه، حتى إنّ بعض الروايات تذكر أنّ أبا حذيفة زوّجه ابنة أخيه، وهي يومئذٍ مِن أفضل أيامى قريش، فلما أنزل الله تعالى تحريم التبني بقوله: ﴿**ٱدْعُوهُمْ لِءَابَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِۚ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوٓاْ ءَابَآءَهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمْۚ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ۝**﴾ [2]، ردّ كلّ أحدٍ ينتمي من أولئك إلى أبيه، فإن لم يُعلم أبوه رُدّ إلى مواليه، وهذا يقتضي أن يعود سالم أجنبياً عن أبي حذيفة وأهله، فلا يخلو سالم بسهلة زوج أبي حذيفة التي كانت في موضع أمه بالتبني، كما ستحتجب هي منه ولا يرى منها إلا ما يرى الأجنبي من النساء.

وبناءً على هذا الوضع الجديد، فإنّ الكراهة التي عُرفت في وجه أبي حذيفة كان منشؤها الرّغبةَ الشّديدةَ في امتثاله حُكم الشرع، مع عدم القدرة على ذلك لأسباب نفسية كتعلقه بسالم، كما أنّ سهلة أعربت عن الحرج الذي ستجده جرّاء

---

[1]- رواه مسلم كتاب الرضاع ح رقم: 3673؛ وفي رواية لها قالت: «إِنَّ سَالِماً مَوْلَى أَبِي حُذَيْفَةَ يَدْخُلُ عَلَيْنَا وَإِنَّا فُضُلٌ وَإِنَّا كُنَّا نَرَاهُ وَلَداً » رواه أحمد في مسند عائشة، ح رقم: 27084؛ وفي رواية أخرى لها قالت: فَكَانَ يَدْخُلُ عَلَي وَأَنَا فُضُلٌ وَنَحْنُ فِي مَنْزِلٍ ضَيِّقٍ. فَقَال ﷺ: «أَرْضِعِي سَالِماً تَحْرُمِي عَلَيْهِ»، رواه أحمد في مسند عائشة، ح رقم: 26664.

[2]- [سورة الأحزاب آية 5].

التزامها وجوب الحجاب أمامه، فإنّ المنزل ضَيِّقٌ ولا يمكن أن تكون فيه بوجود دائم لسالم، وهي محجبة، إلا في مشقة وعسر.

إذا تحقّقنا مِن تصوّر قصة أبي حذيفة وسهلة وسالم، فإنّ النبي ﷺ أمر سهلة بإرضاع سالم وإن كان كبيراً ذا لحية ـ كما جاء وصفه في بعض الروايات ـ لكي يصبح ابنا لها من الرضاعة، وتحرم عليه كما تحرم الأمهات، وبذلك ترتفع المشقة ويندفع العسر، وتتحقّق التّوسعة ويستجلب اليسر، الذي يمكِّن أهلَ حذيفة وسالماً من استيفاء حاجتهم الشرعية.

هذا القدر من الفقه لقصة سالم مولى أبي حذيفة متفق عليه عند جماهير العلماء، إلاّ أنّهم اختلفوا بعد ذلك في هذه الرضاعة:

أهي قضية عين خاصة بسهلة وسالم، أم هي عامّة مقيدة بالحاجة الملحة، أم عامّة مرسلة دون قيد الاحتياج؛ من رغب في الاستفادة من هذه الرخصة ولجها

وعليه، سأتناول هذه المواقف الثلاثة تباعا كما يلي:

1 ـ المذهب الأول: التّعميم دون قيد الحاجة، أو الجواز المطلق

ذهبت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها إلى القول بجواز رضاع الكبير مطلقاً دون قيد، وليس المراد بالقيد هنا مطلق الحاجة؛ لأنّ المرء لا يمكن، عادة، أنْ يُقدم على هذا الأمر إلاّ إذا كانت عنده حاجة ما، ولكن المراد به الحاجة التي إذا افتقر إلى متطلباتها أدّى ذلك إلى الحرج والمشقة المنافييْن لسماحة الدين. فأم المؤمنين عائشة رضي الله عنها كانت لا تشترط هذه الدرجة من الافتقار والاحتياج، ولهذا، كانت "تأمر بنات أخواتها وبنات إخوتها أنْ يُرضعن من أحبّت أن يراها ويدخل عليها وإن كان كبيرا[1]"، وقد أخذ بقولها بعض العلماء[1]،

---

[1]- رواه أبو داود في كتاب النكاح ح: 2061، وهو حديث طويل، ما نُقل أعلاه هو جزء منه. قال الألباني: "إسناده صحيح على شرط البخاري، وصححه الحافظ ابن حجر، وقبله ابن الجارود، وهو عنده عن

ومنهم الليث بن سعد، فقد روى عنه "كاتِبُه أبو صالح عبد الله بن صالح أنّ امرأة جاءته فقالت: إني أريد الحجّ، وليس لي مَحْرمٌ؟ فقال: اذهبي إلى امرأة رجل تُرضعك، فيكون زوجها أباً لك فتحجّين معه[2]". وهذا يعني أنّه يرى أنّ لَبَن الفَحْل يَنْشُر الحِرمة، وهو مذهب الأئمة الأربعة، كما يرى أنّ سفر المرأة ـ وإن كان سفر طاعة ـ فإنّه يشترط فيه وجود المَحرم، وهو شرط في الوجوب عند من يقول به.

ونظراً إلى رغبة المرأة المستفتية في الذّهاب إلى الحج، الذي يُمْكِن أنْ نُدرجه في حالتها هاته في مطلق الحاجة، أفتاها اللّيث بن سعد بما يقتضي مذهب الجواز المطلق أو التعميم دون قيد. ولا تعتبر رغبتها في الذهاب إلى الحج حاجة اصطلاحية: لأنّه لم يعد هناك داعٍ أو حاجةٌ ماسّةٌ إلى التجاء إلى رضاعة الكبير بعد سقوط وجوب الحج عنها، لعدم توفر بعض شروطه.

2 ـ المذهب الثاني: الخصوصية، أو قضية عين لا عموم فيها

ذهب سائر أزواج النبي ﷺ إلاّ عائشة، رضي الله عنهن، إلى أنّ قصة سهلة مع سالم هي حالة خاصّة بهما، ولا تتعدّاهما إلى غيرهما، ولهذا أَبَيْن " أنْ يُدخلن عليهن بتلك الرّضاعة أحداً مِن النّاس، حتى يرضعَ في المهد، وقُلْن لعائشة: والله ما ندري، لعلّها كانت رخصةً من النّبي ﷺ لسالم دون النّاس[3] ".

عائشة وحدها. وكذلك أخرجه البخاري، لكنه لم يَسُقْه إلى آخره، وأخرجه مسلم مختصراً عنها، وفي رواية له: إباء أم سلمة وسائر الأزواج الإدخال المذكور". صحيح أبي داود (6 / 302).

[1] - منهم ابن علية، وعطاء بن أبي رباح، وابن حزم. انظر المحلى شرح المجلى لابن حزم (ج 11 / ص97)، والتمهيد لابن عبد البر (ج 8 / ص 257).

[2] - التمهيد لابن عبد البر (ج 8 / ص 257).

[3] - جزء من حديث طويل تقدم تخريجه.

وبناء عليه، أكد معظم العلماء أنّ موقف باقي أمهات المؤمنين يدلّ على أن رضاعة سالم هي " قضية في عين لم تأت في غيره، واحتفت بها قرينة التبنّي وصفات لا توجد في غيره، فلا يقاس عليه[1]"، وما ذهب إليه باقي أزواج النبي ﷺ هو كذلك مذهب معظم الصحابة، وأيضاً مذهب الأئمة الأربعة، وكان ممّا استندوا إليه قول النبي ﷺ: «انْظُرْنَ إِخْوَتَكُنَّ مِنَ الرَّضَاعَةِ فَإِنَّمَا الرَّضَاعَةُ مِنَ الْمَجَاعَةِ[2]» أي إنّ مطلق الرضاع ليس هو المحرم، إنّما الرضاعة المعتبرة التي يترتب عليها الحِرمة هي الرضاعة التي تَسُدّ المجاعة، وهي ما تكون في الحولين أو قبل الفطام. وقد ثبت من قول ابْنِ مَسْعُودٍ رضي الله عنه: "لا رِضَاعَ إِلا مَا شَدَّ الْعَظْمَ وَأَنْبَتَ اللَّحْمَ[3]"، يقول أبو الوليد الباجي (ت:474هـ): " وقوله ﷺ «إنّما الرّضاعة من المجاعة» نفيٌ لثبوت حكم الرّضاعة في وقت لا يقع به الاغتذاءُ على عمومه، فيجب أنْ يُحمل على عمومه، إلاّ ما خُصّ منه بحديث سالم[4]"، وهو يرى أن حديث سالم "رخصة في قصته مختصة به وبسَهلة بنت سُهيل لأنّه لفظ خاص[5]".

والذي يظهر أنّ كلا المذهبين: مذهب المُوَسّعين ومذهب المُضَيِّقين لمسألة رضاعة الكبير فيه تَعَسّفٌ يُفضي إلى إهمال أحد الدّليلين وطرْح ما عند الآخر مِن الصّواب، ولهذا فإن مذهب الجمع بين القولين، على ضوء مبدأ الحاجة الشرعية التي جاء حديث سالم يدلّ عليها ويؤكدها، كان أوفى مِن غيره في تحقيق مقصود الشرع من قصة سالم. ولعل عرض المذهب الثالث يوضح ذلك:

---

[1] - شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك لمحمد بن عبد الباقي الزرقاني (ج3 / 317).

[2] - رواه البخاري في كتاب النكاح وغيره، ح رقم 5102، ومسلم في كتاب الرضاع، ح رقم 3679.

[3] - رواه أبو داود في كتاب النكاح رقم 2061، وابن ماجه في كتاب النكاح، ح رقم 2022. قال الألباني: "صحيح موقوفاً" صحيح أبي داود (ج6 / 299).

[4] - المنتقى شرح موطأ مالك لأبي الوليد الباجي (ت:494هـ)، (ج6 / 14).

[5] - المصدر نفسه والصفحة.

3 . المذهب الثالث: مذهب الجمع بين الأحاديث وفق مبدأ الحاجة

ذهب بعض العلماء إلى أنّ رضاع الكبير يجوز عند وجود الحاجة المماثلة لما دلت عليه قضية سهلة بنت سهيل مع سالم مولى أبي حذيفة، والمراد بالمماثلة هنا ليس هو وجود القرائن نفسها التي احتفت بها تلك القصة كمسألة التبنّي، وإنّما المراد بها وجود الحاجة المُلجئة إلى كشف الحجاب وجواز الخَلوة في البيوت.

ويعد الشوكاني من هؤلاء العلماء الذين بيّنوا هذه المسألة بياناً كافياً، ولهذا سنركز على أهم ما جاء في تبيانه ذاك، وسنعرضه على شكل نقاط، نظرا لطوله، وهو:

- يُعتبر الرّضاع فيه الصِّغر إلاّ فيما دعت إليه الحاجة، كرضاع الكبير الذي لا يستغني عن دخوله على المرأة، ويشق احتجابها منه.
- يحصل الجمع بين أحاديث الباب بأنْ تجعل قصّة سالم المذكورة مُخَصِّصة لعموم «إنّما الرضاع من المجاعة»، «ولا رضاع إلا في الحولين»، «ولا رضاع إلا ما فتق الأمعاء وكان قبل الفطام»، «ولا رضاع إلا ما أنشر العظم وأنبت اللحم».
- تعدّ طريقة الجمع طريقاً متوسطةً بيْن طريقةِ مَن استدل بهذه الأحاديث على أنّه لا حكم لرضاع الكبير مطلقاً، وبيْن مَن جعل رضاع الكبير كرضاع الصغير مطلقاً، لما لا تخلو عنه كل واحدةٍ مِن هاتين الطريقتين مِن التّعسّف.
- سؤال سهلة امرأة أبي حذيفة كان بعد نزول آية الحجاب، وهى مُصرِّحة بعدم جواز إبداء الزينة لغير مَن في الآية، فلا يخصّ منها غير مَن استثناه الله تعالى إلاّ بدليل، كقضية سالم، وما كان مماثلا لها في العلّة التي هي الحاجة إلى رفع الحجاب.

- لا يجوز أنْ يقيد قصة سالم بحاجة مخصوصة من الحاجات الْمُقْتَضِيَةِ لرفع الحجاب، ولا بشخص من الأشخاص وبمقدار من عمر الرضيع معلوم.

خلاصة وتركيب:

نستنتج من خلال ما تم عرضه أن قضية سالم مختصة بمن وقع في حرج شديد بسبب ملازمة أحكام الحجاب لكثرة الملابسة المنزلية، والتي يصعب ـ في العادة ـ التخلص منها، مثل من احتاج إلى الإقامة في بيت أخيه وأخوه متزوج، أو من احتاجت إلى المكث مع أختها وأختها متزوجة، فإنه لا شك أن الحرج الشديد سيصيب كلا من المحتاج إلى الإقامة وزوجة الأخ أو زوج الأخت فيما يتعلق بأحكام الحجاب، وهذا الحرج يتكرر بتكرار الدخول والخروج والخلوة والخدمة وما شابه، لأن التزام أحكام الحجاب في موطن السكنى، الذي يفترض فيه أن يكون ملجأ للتخلص من مقتضيات تلك الأحكام، ينافي سماحة الدين ويسره، فرضاعة الكبير ـ عند الحاجة إليها ـ جاءت لترفع هذا الحرج الشديد، والقول بمقتضاها منسجم مع منهاج الشرع في مراعاة حاجة الناس، ويشهد لذلك ما رخصه الشرع في ترك الاستئذان داخل البيوت في أوقات مخصوصة لمن يكثر منه الطواف والدخول والخروج، فيجوز حينئذ رضاعة الكبير "إن احتيج إلى جعله ذا محرم، وقد يجوز للحاجة ما لا يجوز لغيرها، وهذا قول متوجه[1]". واعتقاد المحرمية بسبب رضاعة الكبير أشبه بالمحرمية التي أنشأها الرق بين العبد

[1] مجموع الفتاوى لابن تيمية، (ج34 / 60).

وسيدته، فإن كليهما كانت لدواعي الحاجة الملحة في البيت، مع مظنة قلة الرغبة وفتور الشهوة.[1]

وحري بنا، أن نصرح أن الحاجة التي جوزت لنا رضاعة الكبير هي الحاجة في رفع المشقة الحاصلة بملازمة الحجاب في محل السكنى، أما المشقة التي قد تحصل بسبب ملازمة الحجاب في أوقات العمل خارج البيت بين المرأة ومن معها من الأجانب عنها، أو مع سائقها الخاص، وما شابه ذلك، فهي مشقة معتادة مقدور عليها، تتعلق بأصل التكليف الذي لا يخلو منه مشقة.

المثال الثاني: بيع العرايا جاء على خلاف القياس لأجل الحاجة

العرايا لغة أصلها من مادة "عرا"، وعراه عرواً واعتراه كلاهما: غشيه طالباً معروفه. ويقال لمن يأتي رجلا يطلب منه حاجة: عروتَه واعتريتَه واعتررته[2]. والفعل منه الإعراء: وهو أن تجعل ثمر النخل لمحتاج أو غير محتاج عامها ذلك[3]، وتسمى عرايا وواحدتها عَرِيَّة: وهي عطية ثمر النخل دون عينها، كان العرب من أهل النخل يتطوع بها في الجدب على من لا تمر له ليأكل تمرها ثم يعيد النخلة إلى أهلها، كما كان يتطوع صاحب الشاة أو الإبل بالمنيحة وهي عطية اللبن دون رقبتها[4]. وهذا من باب الكرم والجود الذي عرف به العرب قبل الإسلام. وقد أنشد الشاعر يمدح نفسه بالكرم:

---

[1] . قال ولي الدهلوي: إنما كان العبد بمنزلة المحارم لأنه لا رغبة له في سيدته لجلالتها في عينيه ، ولا لسيدته فيه لحقارته عندها ، ويعسر التستر بينهما، وهذه الصفات كلها معتبرة في المحارم فان القرابة القريبة المحرمة مظنة قلة الرغبة ، واليأس أحد أسباب قطع الطمع ، وطول الصحبة يكون سبب قلة النشاط وعسر التستر وعدم الالتفات ، فلذلك جرت السنة أن الستر عن المحارم دون الستر عن غيرهم. حجة الله البالغة - (1 / 690)

[2] - تاج العروس، ولسان العرب مادة "عرا".

[3] - لسان العرب، مادة "عرا".

[4] - فتح الباري لابن حجر (ج 4/ 390).

وَلَيْســتْ بِسنْهَــاءٍ وَلا رُجَبِيَّــةٍ ** ولكنْ عَرايا في السِّنين الجَوائحِ [1]

فالأصل في العرايا أنّها كانت من باب المعروف والمواساة، ولم تكن من باب البيع والمشاحاة، ولهذا قال الأزهري: "أَعْرَى فلان فلاناً ثمر نخلةٍ إذا أَعطاه إياها يأْكل رُطَبها، وليس في هذا بيعٌ وإنما هو فضل ومعروف[2]". ومن تمام الفضل والمعروف أنْ سُمح لمن أعريت له أن يتصرف في ثمر النخل كيف يشاء ولو بالبيع.

وبعد مجيء الإسلام تناولت أحكامُ البيوع العرايا ، وذُكرت أحاديث نبوية في ذلك، يظهر منها أنها أصول في بابها، لذا يتعين علينا منهجيا عرض بعضها وبيان وجه الشاهد منها، وأبرزها:

- الحديث الأول: عن سهل بن أبي حثمة ﷺ «أَنَّ رَسُولَ اللهَّ ﷺ نَهَى عَنْ بَيْعِ الْمُزَابَنَةِ الثَّمَرِ بِالتَّمْرِ، إِلاَّ لأَصْحَابِ الْعَرَايَا فَإِنَّهُ قَدْ أَذِنَ لَهُمْ، وَعَنْ بَيْعِ الْعِنَبِ بِالزَّبِيبِ وَعَنْ كُلِّ ثَمَرٍ بِخَرْصِهِ[3]»؛
- الحديث الثاني: عن سهل بن أبي حثمة ﷺ « أنّ رسول الله ﷺ نَهَى عَنْ بَيْعِ الثَّمَرِ بِالتَّمْرِ، وَرَخَّصَ فِي الْعَرِيَّةِ أَنْ تُبَاعَ بِخَرْصِهَا، يَأْكُلُهَا أَهْلُهَا رُطَبًا[4]»؛
- الحديث الثالث: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ «أَنَّ النَّبِي ﷺ رَخَّصَ فِي بَيْعِ الْعَرَايَا فِي خَمْسَةِ أَوْسُقٍ أَوْ دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ؟ قَالَ: نَعَمْ[5]».

---

[1] - قيل في معنى البيت: إن الشاعر "يمدح نفسه بالجود ويقول: إن نخله ليست بسنهاء: أي لا يُعامَل عليها سنين، وهي المُسَانَهة، وقوله ولا رجبية: يريد ليست يبنى عليها، والترجيب البناء بالحجارة حول أصلها، ثم قال: ولكن عرايا في السنين الجوائح، يريد إذا نزلت الجوائح بالناس واشتد الزمان وقلّت الثمار وهبها حينئذٍ وجعل ثمرتها طعمة". المنتقى شرح موطأ مالك لأبي الوليد الباجي (ج6 / 146).

[2] - لسان العرب، "مادة : عرا".

[3] - رواه الترمذي في كتاب البيوع، ح: 1303.

[4] - رواه البخاري في كتاب البيوع، باب: 83 ح رقم: 2191، ومسلم في كتاب البيوع، باب: 14، ح رقم: 3968، واللفظ للبخاري.

[5] - رواه البخاري في كتاب البيوع، باب: 83، ح: 2190.

اهتم فقهاء المذاهب بهذا النمط من البيع، وكان بَدَهِياً أن يختلفوا في معناه في الشريعة، الأمر الذي ترتب عليه أقوال عدة، جسدت اختلافهم في صورة الحاجة إلى بيع العرايا أو الرخصة المستثناة من النهي عن بيع المزابنة.

مفهوم الحاجة إلى بيع العرايا عند فقهاء المذاهب الأربعة

القول الأول: مذهب الأحناف:

ذهب الأحناف إلى أنّ العرية هي "أن يهب الرجل ثمر نخله من بستانه لرجل، ثم يشق على المُعْرِي دخولُ المُعَرَّى له في بستانه كل يوم لكون أهله في البستان، ولا يرضى من نفسه خُلْف الوعد والرجوع في الهبة، فيعطيه مكان ذلك تمرا مجدوداً بالخرص، ليدفع الضرر عن نفسه ولا يكون مُخْلِفاً للوعد[1]". قال السرخسي: "وهذا عندنا جائز[2]: لأن الموهوب لم يصر ملكا للموهوب له ما دام متصلا بملك الواهب، فما يعطيه من التمر لا يكون عوضا عنه، بل هبة مبتدأة. وإنما سمي ذلك بيعا مجازا لأنه في الصورة عوض يعطيه للتحرز عن خلف الوعد [3] ".

بناء على هذا، يظهر أنّ صورة الحاجة إلى بيع العرايا عند الأحناف تَكْمُن في دفع الضّرر عن واهب العريّة لّما تأذّى بدخول الموهوب له إلى بستانه، فواهب العريّة إمّا أن يصبر على الأذى الذي قد يلحقه بدخول الغريب عليه، أو يقع في خُلف الوعد الذي أعطاه للمعري، وكلا الأمرين غير مرغوب فيه شرعاً ولا عرفاً، فشرع النبي ﷺ بيع العرايا أو استثنى العرايا من جملة النهي الوارد من بيع المزابنة تحقيقاً لحاجة الواهب.

---

[1] - المبسوط للسرخسي (ج12 /343).

[2] - قال ابن عبد البر: " وهذا على أصولهم في الهبات أن للواهب منع ما وهب حتى يقبضه الموهوب له": "التمهيد " (ج3 / 332).

[3] - المبسوط لشمس الدين السرخسي (ت: 483هـ)، (ج12 / 343).

القول الثاني: مذهب المالكية

لا يبعد مذهب المالكية كثيراً عن مذهب الأحناف في الحكمة المتوخاة من تشريع بيع العرايا، فقد ثبت النّقل عن الإمام مالك أنه قال: "العرية: أنْ يعريَ الرّجلُ الرّجلَ النخلة ثم يتأذى بدخوله عليه، فرخّص للواهب أن يشتريها رطبا[1] من الموهوبة له بتمر يابس[2]".

وبناءً عليه، فوجه الحاجة أو " الرخصة في العرية إنّما هي في حق المعرى فقط ـ أي صاحب الحائط ـ لدفع المضرة عن نفسه[3]". وقد بيّن الإمام مالك أنّ البيع الحاصل في العرايا هو بيع "على وجه المعروف لا مكايسة فيه[4]".

القول الثالث: مذهب الشافعية

اعتمد الإمام الشافعي في تفسيره للعرايا على حديث محمود بن لبيد، وملخصه: "أنْ يأتي أوان الرطب، وهناك قوم فقراء لا مال لهم، ويريدون ابتياع رطب يأكلونه مع الناس، ولهم فضول تمر من أقواتهم، فأبيح لهم أن يشتروا الرطب بخرصها من التمر فيما دون خمسة أوسق نقدا ولا بد[5]".

---

[1] - الرُّطَبُ: نَضِيجُ البُسْرِ قَبْلَ أَنْ يُتْمِر. لسان العرب، مادة "رطب".

[2] - فتح الباري لابن حجر (ج4 / 390).

[3] - بداية المجتهد لابن رشد (ج2 / 217).

[4] - الموطأ للإمام مالك، كتاب البيوع، باب جامع: بيع الطعام، (ج2 / 650).

[5] - أصل الكلام الملخص لابن حزم في كتابه المحلى (ج9 / 233)، وجاء في كتاب "الأم" (ج3 / 54) عن الإمام الشافعي أنه قال: "وقيل لمحمود بن لبيد، أو قال محمود بن لبيد لرجل من أصحاب النبي ﷺ إما زيد بن ثابت ﵁ وإما غيره: ما عراياكم هذه؟ قال: فلان وفلان، وسمى رجالا محتاجين من الأنصار، شكوا إلى النبي ﷺ أنّ الرطب يأتي ولا نقد بأيديهم يتبايعون به رطبا يأكلونه مع الناس، وعندهم فضول من قوتهم من التمر، فرخص لهم أن يتبايعوا العرايا بخرصها من التمر الذي في أيديهم يأكلونها رطبا.

وإذا كان الإمام الشافعي نصّ على أنّ أصل الرخصة في بيع العرايا ـ التي استثنيت من المزابنة ـ هي لقوم فقراء لا مال لهم، فإنّه قد اختلف النقل عنه هل الفقر أو الحاجة شرط في صحة ذلك إلى قولين:

القول الأول: وهو ظاهر المذهب أن صحة البيع لا يختصُّ بالفقراء، فإنّ إرخاص رسول الله ﷺ في العرية مطلق في الألفاظ، وما ذكره زيد ـ أي في حديث محمود بن لبيد عنه ـ حكاية حال أدّاها على وجهها، وأن ما بهم من الفقر غير معتبر، إذ ليس في لفظ الشارع ما يدل على اعتباره، ولهذا فهي جائزة " للمضطر المعسر وللغني الموسر[1] "، ولأن " الضرورة لا تتصور فيه: لأن معه التمر فهو غير مضطر إلى الرطب، فإنما يريده شهوة، ولو كان إليه مضطرا لزالت ضرورته بصاع منه[2]".

القول الثاني: إنّ صحة بيع العرايا تختص بأصحاب الحاجة، وقد ضعّف المحققون من علماء الشافعية هذا القول، كالجويني والماوردي، واعتبروه بعيداً عن مذهب الإمام الشافعي، ونسبوه إلى المُزني. وليس المراد هنا بأصحاب الحاجة الفقراء إنما المراد بهم من عَدِمَ النّقد كما صرّح به المتولي والجرجاني من الشافعية[3].

والذي يظهر من كلام الشافعي أن بيع العرايا شرع في الأصل رغبة في أكل الرطب لمن يفتقر إليها، وذلك على وجه " التوسع له ولعياله [4] ". لكن، وحتى إذا ما ثبتت الرخصة في حق هؤلاء أصبحت عامة للجميع، "سواء الغني والفقير في شراء العرايا[5] "، وبذلك اعتبر حاجة المشتري إلى الرطب غير معتبرة، ولهذا قال:

---

[1]- الحاوي الكبير للماوردي (ج5 / 218).

[2]- المصدر نفسه (ج5 /:219).

[3]- طرح التثريب في شرح التقريب للحافظ العراقي (ج 6 / 119).

[4]- الأم، للإمام الشافعي (ج3 / 54).

[5]- المصدر نفسه، (ج3 / 56).

"ولست أنظر في ذلك إلى حاجة رجل إلى ثمر رطب، لأنّي لو أجزته رطباً للحاجة أجزته يابساً للحاجة، وبالأرض للحاجة [1]". وهذا يعني أنّه أصبح ينظر إلى بيع العرايا على أنه استثناء من بيع المزابنة غير معقول المعنى، فمن وفّى شروطه استحق البيع، ولو أتى على جميع حائطه، أو اشترى ألف وسق متفرقة.

وقد نصّ الشافعي على هذا الأمر إذ قال: "جاز للرجل أن يبيع جميع حائطه عرايا في عقود شتى، ولو كان فيه ألف وسق، إذا وفى كل عقد شرطه، وكذا يجوز للرجل أن يشتري بألف وسق من تمر عرايا في عقود شتى، إذا أوفى كل حق شرطه: لأن حكم كل عقد معتبر بنفسه لا تعلق له بغيره [2] ".

القول الرابع: مذهب الحنابلة

سئل الإمام أحمد عن تفسير العرايا فقال: " أنا لا أقول فيها بقول مالك، وأقول: إن العرايا أن يعري الرجل جاره أو قرابته للحاجة والمسكنة، فإذا أعراه إياها، فللمعري أن يبيعها ممّن شاء[3] ".

إذا كان بعض فقهاء الشافعية فسّروا الحاجة بانعدام النّقد لمن أراد شراء الرطب، فإن الحنابلة أضافوا إلى هذا الشرط قيداً آخر: وهو حاجة المشتري إلى أكل الرطب. وبناءً عليه، ذهبوا إلى أنّه "متى كان صاحبُها غيرَ محتاجٍ إلى أكل الرّطَب، أو كان محتاجاً ومعه من الثمن ما يشتري به العرية، لم يجز لَه شراؤها بالتمر[4]".

---

[1]- المصدر نفسه، (ج3 / 28).

[2]- الحاوي الكبير (ج5 / 219).

[3]- الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، لابن عبد البر (ج6 / 317). وهو قول سفيان بن عيينة، ونسبه البخاري في الصحيح في كتاب البيوع باب تفسير العرايا إلى سفيان بن حسين فقال: "العرايا نخل كانت توهب للمساكين فلا يستطيعون أن ينتظروا بها فرخص لهم أن يبيعوها بما شاءوا من التمر".

[4]- المغني لابن قدامة، (ج4 / 196).

تأسيساً على ما سبق ذكره، يمكن أن نلخص مذاهب الفقهاء في أنّ المقصد من تشريع بيع العرايا يَكْمُن في:

- الحاجة إلى دفع الأذى أو الوفاء بالوعد.
- الحاجة إلى أكل الرطب بشرط انعدام النقد.
- كونه رخصة في الأصل إلا أنّها عمّت الجميع فلا عبرة للحاجة فيها.

وإذا تأمّلنا الأحاديث الثلاثة، تبيّنّا أنها تفيد بمجموعها أنّ بيع العرايا كان مراعاةً لحاجة الإنسان إلى شهوة الرطب[1]، أو التمر لمن يفتقر إلى أحد النوعين وعنده الآخر. وليس في الأحاديث ما يدلّ على شرط انعدام النّقد أو الفقر لمن أراد استيفاء حاجته، كما لا يستفاد منها أنّ الرخصة في بيع العرايا كان لأجل دفع الأذى أو الخُلف في الوعد، فإنّ النبي ﷺ أطلق الرخصة ولم يقيدها بشيء.

خلاصة وتركيب:

تضمنت أحاديث الباب أوصافاً تشير إلى علّة الحكم أو الحكمة من تشريع بيع العرايا، فإنّ النبي ﷺ ذكر أنّ ذلك كان لأجل أكل الرطب أو التمر[2]. والأصل في البيع أنّه يُبيح سائر أنواع التصرف المشروع، كعرض بيعه مجدداً، أو الادخار، أو الهبة، أو غيرها من التصرفات، فإنّ الإنسان إذا مَلَكَ شيئاً حُقّ له أنْ يتصرف فيه كما يحلو له ويشاء بالمعروف، فلمّا استثنى النبي ﷺ بيع العرايا من المزابنة، وذكر في الحديث أنه لأجل أكل الرطب أو التمر، دلّ ذلك على أنه هو المعتبر في تشريع هذا الحكم، ولهذا قيده النبي ﷺ بخمسة أوسق أو ما دونها، لكي يحقق مقصد

---

1 - قال ابن قيم الجوزية: "وقد جوز الشارع بيع الرطب بالتمر لشهوة الرطب". إعلام الموقعين، (ج2 / 159).

2 - قال ﷺ: « يأكلها أهلها رطبا ».

الحكم، دون أن يوغل في بيع المزابنة المنهي عنه لعلة الغرر، فإن الجهل بالتساوي كالعلم بالتفاضل، دون حاجة تذكر.

المثال الثالث: مشروعية النظر إلى المخطوبة

أ. غض البصر مقصد خادم لمقصد ضروري

يعدّ غض البصر[1] عن الأجانب وغير ذوي المحارم من الأحكام الشرعية الخادمة لمقصد ضروري من مقاصد الشريعة، وهو مقصد حفظ النسل والعرض، فلا جرم أن يتعرض له القرآن الكريم ببيان حكمه والحكمة من تشريعه، وتحيط به السنة النبوية بالرعاية والتأكيد[2].

قال الله تعالى: ﴿**قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ**﴾. أمر الله تعالى في الآية الكريمة عباده المؤمنين "أن يغضوا من أبصارهم عما حرم عليهم، فلا ينظروا إلا إلى ما أباح لهم النظر إليه، وأن يغضوا أبصارهم عن المحارم[3]، فإن اتفق أن وقع البصر على محرم من غير

---

[1]. غض البصر: هو صرف المرء بصره عن التحديق وتثبيت النظر، ويكون من الحياء.

[2]. "ولخطورة حاسة البصر، وأهميتها في حياة الإنسان جاءت الشريعة المطهَّرة بتحديد مساربها، وبيان الوجهِ الحقِّ لاستعمالها، وضبط العلاقة السليمة بين الناظر وما حوله من الوجود إنسانًا وجمادًا، كلُّ ذلك بما يتفق وتكوينه وغرائزه، وجِبِلَّته وفطرته حتى تكون حاسة البصر أداة خير وبناء، لا معول هدمٍ وإفسادٍ وشقاء.

وإنَّ أخطر نظرة تكون بهذه الحالة هي النَّظرة التي تتوجَّه من الرجل نحو المرأة، ومن المرأة نحو الرجل، بحكم الفطرة التي ينجذب إليها أحدهما نحو الآخر، وهي التي في الحديث: «النظرة سهم من سهام إبليس». ولهذا جاءت النصوص الشرعية كثيرة ضافية تضبط النظر من أحدهما نحو الآخر حتى لا يزلَّ وينحرف، أو يسقط وينجرف، وليبقى كلاهما في إنسانية كريمة وعلاقة خيِّرة سليمة". د. فاروق حمادة مقدمة لكتاب إحكام النظر في أحكام النظر بحاسة البصر لابن قطان الفاسي (ت:628هـ) (ص: 9)

[3]. أي عما حرم الله من المحرمات مثل عورات الآخرين.

قصد، فليصرف بصره عنه سريعا[1]"، وقد أمر الله عز وجل حفظ الفروج عقب الأمر بغض البصر وعطَفه عليه رتبة وحكما؛ لأن النظر إلى محاسن النساء الأجانب مقدمة لهتك الفروج وبريد للزنا، فكان الأمر بغض البصر فتحاً لذريعة صون الأعراض، وكان تحريم النظر إلى المحارم من تحريم الوسائل أي من الحرام لغيره وليس لذاته .

ولأهمية غض البصر وشريف مقصده جاءت السنة النبوية تدعو إليه وتأمر به، ونوعت أساليبها في ذلك بين قول وفعل، ومن ذلك :

1 ـ عن بُرَيْدَةَ ﵁ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِعَلِيٍّ ﵁ : «يَا عَلِيُّ: لاَ تُتْبِعِ النَّظْرَةَ النَّظْرَةَ؛ فَإِنَّ لَكَ الأُولَى وَلَيْسَتْ لَكَ الآخِرَةُ[2]»[3].

2 ـ عن جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ نَظَرِ الْفُجَاءَةِ، فَأَمَرَنِي أَنْ أَصْرِفَ بَصَرِى»[4].

3 ـ عن عبد الله بن عباس ﵁ قال: أَرْدَفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْفَضْلَ بْنَ عَبَّاسٍ يَوْمَ النَّحْرِ خَلْفَهُ عَلَى عَجُزِ رَاحِلَتِهِ، وَكَانَ الْفَضْلُ رَجُلاً وَضِيئًا ، فَوَقَفَ النَّبِيُّ ﷺ لِلنَّاسِ يُفْتِيهِمْ ، وَأَقْبَلَتِ امْرَأَةٌ مِنْ خَثْعَمَ وَضِيئَةٌ تَسْتَفْتِي رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَطَفِقَ الْفَضْلُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا ، وَأَعْجَبَهُ حُسْنُهَا ، فَالْتَفَتَ النَّبِيُّ ﷺ يَنْظُرُ إِلَيْهَا ، فَأَخْلَفَ بِيَدِهِ

---

[1] .تفسير ابن كثير (41/6).

[2] ـ رواه الإمام أحمد: مسند بريدة الأسلمي، وأبو داود برقم 2151 ، والترمذي برقم 3004، وقال: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث شريك. وذكره الحافظ ابن حجر في الفتح (25/11) وسكت عنه، فبناء على قاعدته فهو حديث حسن. وقد حسنه من المعاصرين الألباني.

[3] .نهى النبي ﷺ المكلف أن يسترسل النظر في النساء الأجنبيات، ورخص له في النظرة الأولى لأنها وقعت منه دون قصد وتعمد ، ومعنى أنها له أي لا يحاسب عليها، بخلاف النظرة الثانية التي سعى إليها وظهر كسبه لها .

[4] .صحيح مسلم كتاب الأدب، باب نَظَرِ الْفَجْأَةِ. ونظر الفجاة: هي التي لم يقصد صاحبها تأملها ولا تعمد تصويب النظر إلى المنظور، فتلك معفو عنها كما دل عليه حديث بريدة الآنف الذكر.

فَأَخَذَ بِذَقَنِ الْفَضْلِ ، فَعَدَلَ وَجْهَهُ عَنِ النَّظَرِ إِلَيْهَا [1] » ، وفي رواية عند الترمذي: قَالَ ابن عباس: وَلَوَى ﷺ عُنُقَ الْفَضْلِ. فَقَالَ الْعَبَّاسُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ لِمَ لَوَيْتَ عُنُقَ ابْنِ عَمِّكَ ؟ قَالَ ﷺ « رَأَيْتُ شَابًّا وَشَابَّةً فَلَمْ آمَنِ الشَّيْطَانَ عَلَيْهِمَا ».

أكدت هذه الأحاديث النبوية ما دل عليه القرآن الكريم من أن الأمر بغض البصر عن النساء الأجنبيات واجب، وأن الاسترسال في النظر إليهن محرم، وقد أجمعت الأمة على ذلك(2) .

ب. رخصة النظر إلى المخطوبة كان بناء على الحاجة

إذا كان الأمر الشرعي بغض البصر عن النساء الأجنبيات أصلا ثبت بأدلة قطعية، فإن الشارع قد استثنى منه أحوالا تدعو إليه الحاجة وإن لم تصل إلى حد الضرورة. ومن هذه الأحوال النظر إلى المخطوبة، فقد نقلت دواوين السنة أو الأحاديث النبوية ما يدل على ذلك، ومن بينها:

1ـ عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ أَنَّهُ خَطَبَ امْرَأَةً فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ « انْظُرْ إِلَيْهَا فَإِنَّهُ أَحْرَى أَنْ يُؤْدَمَ بَيْنَكُمَا».

2 ـ عَنْ أَبِى حُمَيْدٍ – أَوْ أَبِى حُمَيْدَةَ – قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ « إِذَا خَطَبَ أَحَدُكُمُ امْرَأَةً فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهَا إِذَا كَانَ إِنَّمَا يَنْظُرُ إِلَيْهَا لِخِطْبَتِهِ وَإِنْ كَانَتْ لاَ تَعْلَمُ (3) ».

3 ـ عن جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: « إِذَا خَطَبَ أَحَدُكُمُ الْمَرْأَةَ، فَإِنِ اسْتَطَاعَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى مَا يَدْعُوهُ إِلَى نِكَاحِهَا فَلْيَفْعَلْ». قَالَ جابر:

---

[1]. صحيح البخاري

(2)قال ابن حزم مراتب الإجماع (ص: 157) : "واتفقوا على وجوب غض البصر عن غير الحريمة والزوجة والأمة" .

(3)مسند الإمام أحمد حديث رقم 24320 .

فَخَطَبْتُ جَارِيَةً فَكُنْتُ أَتَخَبَّأُ لَهَا حَتَّى رَأَيْتُ مِنْهَا مَا دَعَانِي إِلَى نِكَاحِهَا وَتَزَوُّجِهَا فَتَزَوَّجْتُهَا[1].

4 ـ قَالَ ابْنُ أَبِى زَائِدَةَ : رَأَيْتُ مُحَمَّدَ بْنَ مَسْلَمَةَ يُطَارِدُ امْرَأَةً مِنَ الأَنْصَارِ يُرِيدُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهَا – قَالَ ابْنُ أَبِى زَائِدَةَ ثُبَيْتَةَ ابْنَةَ الضَّحَّاكِ يُرِيدُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهَا – فَقُلْتُ أَنْتَ صَاحِبُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَتَفْعَلُ هَذَا !؟

قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ « إِذَا أَلْقَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِى قَلْبِ امْرِئٍ خِطْبَةَ امْرَأَةٍ فَلاَ بَأْسَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهَا[2]».

6 ـ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ ﷺ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَأَتَاهُ رَجُلٌ فَأَخْبَرَهُ أَنَّهُ تَزَوَّجَ امْرَأَةً مِنَ الأَنْصَارِ. فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: « أَنَظَرْتَ إِلَيْهَا ؟ ». قَالَ: لاَ. قَالَ ﷺ: « فَاذْهَبْ فَانْظُرْ إِلَيْهَا فَإِنَّ فِي أَعْيُنِ الأَنْصَارِ شَيْئًا[3]».

المعنى الإجمالي للأحاديث

يستفاد من مجموع هذه الأحاديث أن الشارع أَذِن في النظر إلى المخطوبة واستثنى هذه الصورة من أصل المنع لغض البصر، وتنوعت العبارات التي دلت على ذلك بين نفي الحرج ورفع البأس، وبين الأمر به، وبين تعليق ذلك بالاستطاعة، ولهذا ذهب جمهور العلماء إلى استحباب[4] أن ينظر الرجل إلى وجه

---

[1] مسند الإمام أحمد حديث رقم 14960 وأبو دواد في كتاب النكاح رقم 2084.

[2] مسند الإمام أحمد حديث رقم 18461.

[3] صحيح مسلم؛ كتاب النكاح، باب نَدْبِ النَّظَرِ إِلَى وَجْهِ الْمَرْأَةِ وَكَفَّيْهَا لِمَنْ يُرِيدُ تَزَوُّجَهَا

[4] انظر روضة المحبين (ص: 124) لابن قيم الجوزية، وجاء في الموسوعة الفقهية الكويتية (19/ 197): لكن الفقهاء بعد اتفاقهم على مشروعية نظر الخاطب إلى المخطوبة اختلفوا في حكم هذا النظر فقال الحنفية والمالكية والشافعية وبعض الحنابلة: : يندب النظر للأمر به في الحديث الصحيح مع تعليله بأنه أحرى أن يؤدم بينهما أي تدوم المودة والألفة .

المرأة المخطوبة، أو ما يظهر منها عادة بين محارمها وهو الوجه والأطراف[1]، ومن العلماء من ذهب إلى إباحة النظر، ومنهم من ذهب إلى الوجوب وهم الظاهرية.

وكما للرجل الحق في النظر إلى المخطوبة فإن للمرأة كذلك الحق في أن تنظر فيمن يريد خِطبتها، وإن كانت الأحاديث آنفة الذكر خاطبت الرجال دون النساء ؛ فلأنه جرت العادة وغلب على عرف الناس أن الرجال هم يبتدئون النساء في موضوع الزواج، وإلا فمن حق المرأة أن تنظر كذلك إلى من يتقدم إلى خطبتها بالوسيلة التي تحقق لها المقصود، فإن النساء شقائق الرجال في الأحكام[2]، والحكمة التي من أجلها استثنى الشارع غض البصر للخاطب من التحريم ورغب له في النظر إلى المرأة متحققة في نظر المرأة إلى الرجل، بل لو رغبت المرأة أن تبتدئ الرجل في موضوع الزواج خاطبة، جاز لها ذلك، وليس هناك ما يمنعها شرعا سوى المروءة التي لا تلغي أصل المشروعية.

وتكمن الحاجة إلى مشروعية النظر إلى المخطوبة أو الخاطب في ما يلي:

---

[1] قال ابن قدامة المقدسي (ت 620هـ): "لا خلاف بين أهل العلم في إباحة النظر إلى وجهها ، وذلك لأنه ليس بعورة ، وهو مجمع المحاسن وموضع النظر ، ولا يباح النظر إلى ما لا يظهر عادة ". اهـ في المغني (ج97/7).

[2] روى الإمام أحمد وأبو داود وغيرهما بسند صحيح عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الرَّجُلِ يَجِدُ الْبَلَلَ وَلاَ يَذْكُرُ احْتِلاَمًا؟ قَالَﷺ: «يَغْتَسِلُ ». وَعَنِ الرَّجُلِ يَرَى أَنَّهُ قَدِ احْتَلَمَ وَلاَ يَجِدُ الْبَلَلَ؟ قَالَ ﷺ: «لاَ غُسْلَ عَلَيْهِ». فَقَالَتْ أُمُّ سُلَيْمٍ: الْمَرْأَةُ تَرَى ذَلِكَ أَعَلَيْهَا غُسْلٌ؟ قَالَ ﷺ: «نَعَمْ إِنَّمَا النِّسَاءُ شَقَائِقُ الرِّجَالِ».

قال العلامة محمد الحطاب المالكي في مواهب الجليل (ج22/5) : (فرع) هل يستحب للمرأة نظر الرجل؟ لم أر فيه نصا للمالكية، والظاهر استحبابه وفاقاً للشافعية. قالوا: يستحب لها أيضاً أن تنظر إلى وجهه وكفيه. وقد قال ابن القطان: إذا خطب الرجل امرأة هل يجوز له أن يقصدها متعرضاً لها بمحاسنه التي لا يجوز إبداؤها إليها إذا لم تكن مخطوبة ويتصنع بلبسه وسواكه ومكحلته وخضابه ومشيه وركبته أم لا يجوز له إلا ما كان جائزاً لكل امرأة وهو موضع نظر؟ والظاهر جوازه ولم يتحقق في المنع إجماع. انتهى.

ـ رغبة الخاطب (أو المخطوبة) الملحة للتعرف على من يريد الزواج منها قبل أن يعقد عليها، ويدخل هذا الأمر في أصل كبير في الشرع، وله شواهد متنوعة في مختلف الأبواب، والذي يتمثل في رفع الغرر وتقليل شيوعه ما أمكن، ويخدم المعنى الذي من أجله نهى الشرع صبغ الشعر بالأسود قصد التدليس والخداع؛

ـ دخول الراغب في الزواج رجلا أو امرأة على بصيرة من أمره، حتى يكون إقدامه عليه أبعد عن الندم وأوفر لتحقيق المقصود من تشريع الزواج والذي يتمثل في استدامته وحصول الألفة بين الزوجين [1]، وقد أشار النبي ﷺ إلى ذلك بقوله : « انْظُرْ إِلَيْهَا فَإِنَّهُ أَحْرَى أَنْ يُؤْدَمَ بَيْنَكُمَا»، فدوام الزواج مرغوب فيه، والنظر إلى المخطوبة وسيلة إليه.

ـ يسهم تشريع النظر للخاطب والمخطوبة في تحقيق الزواج الناجح الذي يتشوف له الشرع، ويقلل من نسبة وقوع الطلاق.

ونظرا للحاجات آنفة الذكر وغيرها، رجحت مصلحة النظر إلى المرأة الأجنبية (المخطوبة) على المفسدة التي لأجلها أمر الشارع بغض البصر عن النساء الأجانب، وليس كما ذهب إلى إليه بعض المعاصرين[2] من أن علة تحريم النظر قد

---

(1) قال ابن قيم الجوزية روضة المحبين (ص: 124): "وأما أمر النبي ﷺ للخاطب بأن ينظر إلى المخطوبة فذلك نظر للحاجة وهو مأمور به أمر استحباب عند الجمهور وأمر إيجاب عند بعض أهل الظاهر وهو من النظر المأذون فيه لمصلحة راجحة وهو دخول الزوج على بصيرة وأبعد من ندمه ونفرته عن المرأة.

(2) قال نور الدين بن المختار الخادمي: الحاجة التعرف إلى المخطوبة لم تبح المحرم في الحقيقة، فالمحرم محرم دائما وأبدا، وإنما أباحته لأنتفاء علة التحريم ومآله ومقصوده، فالنظر إلى الأجنبية حرمه الشارع إنه ذريعة إلى الفتنة والزنى وانتهاك العرض والقيم، ومن المعلوم أن النظر إلى المخطوبة يغلب عليه قصد التعرف والتعارف والاطمئنان والركون، ويطغى عليه جانب الحشمة والحياء بحضور الأهل والمحارم.

قلت: لم يشترط الشرع حضور الأهل والمحارم للنظر إلى المخطوبة، بل أطلق الأمر للأعراف أن تدبره، وقد تصرف الصحابة في ضوء العرف السائد لديهم، وهو النظر إلى من يريدون خطبتها دون وجود محارمها، بل ودون طلب إذنها.

انتفت في النظر إلى المخطوبة ولهذا أبيح ، بل مفسدة النظر لا تزال قائمة، ولكن مصلحته كانت أرجح على مفسدته، يقول ابن القيم: "وأما أمر النبي ﷺ للخاطب بأن ينظر إلى المخطوبة فذلك نظر للحاجة....وهو من النظر المأذون فيه لمصلحة راجحة[1]". والذي يقابل هنا المصلحة الراجحة هو المفسدة المرجوحة التي هي خشية وقوع الافتتان بسبب النظر، لا أن علة التحريم قد انتفت، ولا أن الحكم يدور مع العلة وجودا وعدما، فهذا التعليل غير مناسب مع مبدأ الحاجة أو قاعدة الحاجة، ولا يتماشى مع أساسها وجوهرها، الذي هو استثناء من الحكم الثابت لأجل رفع الحرج وطلب التوسعة.

خلاصة عامة

تناولنا في هذا المبحث ـ الذي يتعلق بالأدلة الخاصة لاعتبار الحاجة الشرعية من السنة النبوية ـ ثلاثة أمثلة، وهي: رضاعة الكبير، وبيع العرايا، والنظر إلى المخطوبة، وقد حاولنا من خلال هذه الأمثلة أن نكشف معالم الهدي النبوي في مدى اعتبار حاجات الناس، ولئن اقتصرنا على النماذج آنفة الذكر، فغيرها كثير يعد بالعشرات، مثل الجعالة والمساقات والدية على العاقلة وغيرها من الأمثلة، التي سنتعرض لها في مباحث قادمة إن شاء الله تعالى .

([1])روضة المحبين (ص: 124) .

المبحث الثاني:
موقف الصحابة من الحاجة الشرعية

تمهيد

يكتسي موقف الصحابة من الحاجة الشرعية أهمية بالغة، إذ يمثل المنهج العملي الذي ترجم مقاصد الشارع إلى واقع يُمارس على الأرض. وقد نُقلت عنهم تصرفات كثيرة دلت على أنهم استجابوا لداعي الحاجيات وأخذوا بمبدئها ونزلوا عند مقتضياتها؛ فرفعوا الحرج وطلبوا التوسعة كلما استدعى الواقع ذلك. ويعد هذا التصرف منهم تجاه مبدأ الحاجة شاهدا قويا على الجانب العملي لما دلت عليه الأدلة العامة أو الخاصة على الحاجة الشرعية، وخصوصا الأدلة الخاصة، التي هي عبارة عن تخصيص أو تقييد من النّبي ﷺ لنصوص عامّة أو مطلقة لأجل رفع الحرج أو طلب التوسعة، دعت إليها حاجات الإنسان المشروعة في مسائل معينة.

ولمّا تقرر في أصول الفقه وجوبُ العمل بالنص العام حتى يأتي المخصص، وبالمطلق حتى يأتي المقيد، قد يقول قائل بمنع تخصيص نصوص أخرى أو تقييدها ولو مع وجود داعي الحاجة، لأن تخصيص النصوص الشرعية أو تقييدها أو الاستثناء بعض الأحوال منها كان خاصاً بالنّبي ﷺ ولا سبيل إل ذلك بعد انقطاع الوحي.

لكن، مَن تأمل صنيع الصحابة تجاه حاجات اعترضتهم، سيعلم مرجوحية التزام ذلك القول بإطلاق، فقد ثبت في مواقفَ عدّةٍ أنّ الصحابة أخذوا بمبدأ مراعاة الحاجة الشرعية، واستثنوا أو خصّصوا نصوصاً شرعية بناءً عليه. وعملهم هذا يعتبر من صميم الشرع وليس افتئاتا عليه، لأنّهم كانوا أعلم بمقاصده من غيرهم، ولا عجب، فقد تلقوا قوانين التشريع والتيسير وأحكام الدين "من

مشاهدة مواقع الأمر والنهي، كما أن جلساء الطبيب يعرفون مقاصد الأدوية التي يأمر بها بطول المخالطة والممارسة، وكانوا في الدرجة العليا من معرفتها [1] "، ولهذا زكى الشرع تدينهم ورضي منهجهم فقها وسلوكا، وأمر بالاقتداء بهم .

وبناء على معرفة الصحابة المتميزة بمقاصد الشريعة وفهمهم مواقع الأمر والنهي فيها، تمكنوا في مواطن عدّة مِن أنْ يستجيبوا لداعي الحاجة وَفق معهود الشارع، فما على العلماء والباحثين إلا أن يستقرئوا تلك المواطن مستخرجين ضوابط تصون من الزلل عند الأخذ بمبدأ الحاجة الشرعية دون إفراط أو تفريط.

وقد نقلت كتب الفقه والأصول، وكذلك كتب السير، وبالخصوص سيرة الخلفاء الراشدين، ما يعتبر نبراسا في الأخذ بفقه الحاجة الشرعية. وإن الأمثلة التي تفيد ذلك لكثيرة جدا، استوعب بعض منها دليل الاستحسان للتمثيل لمشروعيته، كما كان داعي الحاجة الشرعية مستند إجماع الصحابة في أمثلة أخرى. ونظرا لكثرة تلك الأمثلة نقتطف منها ما يأتي:

المثال الأول: تضمين الصناع

الصنّاع هم أصحاب المِهَنِ الذين يصنعون أشياءَ للناس بإدخال الصّنعة على المواد التي سُلمت إليهم بأجرة معينة، وهؤلاء في الأصل كالأجير المشترك، فيدهم يد أمانة لا يد خيانة. ومعنى ذلك أنهم مصدّقون في دعواهم إن أتلفوا تلك المواد، فلا يسألون عن ضمانها إلاَّ عند التحقق من حالتي التعدي أو التقصير منهم.

ولا يخفى على أحدٍ عمومُ حاجة الناس إلى الصناع، فهي حاجة ماسّة لا يمكن الاستغناء عنها، لكن أحوال الصناع تغيرت في زمن خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه، فغلب عليهم تضييع الأمانة والاستهتار بحقوقها، ممّا أدّى إلى التّفريط في

---

[1] - حجة الله البالغة، لأحمد المعروف بشاه ولي الله ابن عبد الرحيم الدهلوي، (ج1 / 237).

أموال الناس. وقد أسهم في وجود هذا الواقع نجاتُهم من الضمان لصعوبة إثبات صورة التعدي أو التقصير الذي قد يكون منهم.

وبيْن حرج ترك الاستصناع أو الإقدام عليه بنوع من المخاطرة مراعاةً لعموم حاجة الناس إليه، لم يكن بُدّ من إلزام الصنّاع بالضمان حالة إتلافهم المال ولو بدون إثبات وبينة. وقد استقر الصحابة على هذا الأمر بعد ذلك، فألزموا به الصناع، كأنما الأصل في الناس هو الخيانة لا الأمانة، وأصبحوا في هذا الواقع الجديد هم المطالبين بالبينة على صدق دعواهم حين إتلاف المال لا أصحابه.

وقد لخص الشاطبي ذلك بقوله: "إن الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصناع، قال علي رضي الله عنه: (لا يصلح الناس إلا ذاك). ووجه المصلحة فيه: أن النّاس لهم حاجة إلى الصنّاع، وهم يغيبون عن الأمتعة في غالب الأحوال، والأغلب عليهم التفريط وترك الحفظ، فلو لم يثبت تضمينهم مع مسيس الحاجة إلى استعمالهم لأفضى ذلك إلى أحد أمرين: إمّا ترك الاستصناع بالكلية، وذلك شاق على الخلق، وإمّا أن يعملوا ولا يضمنوا ذلك بدعواهم الهلاك والضياع، فتضيع الأموال ويقل الاحتراز وتتطرق الخيانة فكانت المصلحة التضمين، هذا معنى قوله: (لا يصلح الناس إلا ذاك) [1] ".

---

[1]- وتتمة كلامه: "هذا معنى قوله: لا يصلح الناس إلا ذاك، ولا يقال: إن هذا نوع من الفساد وهو تضمين البريء إذ لعله ما أفسده ولا فرط فالتضمين مع ذلك كان نوعا من الفساد لأنا نقول: إذا تقابلت المصلحة والمضرة فشأن العقلاء النظر إلى التفاوت ووقع التلف من الصناع من غير تسبب ولا تفريط بعيد والغالب الفوت فوت الأموال وأنها لا تستند إلى التلف السماوي بل ترجع إلى صنع العباد على المباشرة أو التفريط، وفي الحديث: «لا ضرر ولا ضرار» تشهد له الأصول من حيث الجملة فإن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن أن يبيع حاضر لباد وقال: «دع الناس يرزق الله بعضهم من بعض»، وقال: «لا تلقوا الركبان بالبيع حتى يهبط بالسلع إلى الأسواق» وهو من باب ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة فتضمين الصناع من ذلك القبيل". الاعتصام (ج2 / 83).

يبرز هذا المثال، بوضوح، مراعاة الصحابة لحاجة الناس إلى الصناع، وهو ما دفعهم ـ عند الاقتضاء ـ إلى أن يخصصوا أو يستثنوا من أصل كبير متمثل في براءة ذمة الصناع وأن يدهم يد أمانة عند تغير أحوال الناس.

المثال الثاني: تركُ تقسيم الأراضي المغنومة

الأراضي المغنومة: هي الأراضي التي فُتحت عَنْوَةً بواسطة الحرب والقتال، وقد ذهب المحققون من العلماء[1] إلى أنّ أمْرَ تقسيمها يعود إلى الإمام الأعظم، فإليه ترجع صلاحية قسمتها، أو تركها مشتركة بيْن الغانمين، أو بيْن جميع المسلمين. يؤيد ذلك الجمع بين النصوص الواردة في المسألة، فقد ثبت أن رسول الله ﷺ قسّم أرض قريظة والنضير بين الغانمين، وقسّم نصف أرض خيبر بين المسلمين وجعل النصف الآخر لمن ينزل به من الوفود والأمور ونوائب الناس، وترك تقسيم مكة على الصحيح[2]، فدلّ ذلك على أن الأراضي المغنومة خاضعة للمصلحة العليا للأمة.

وإذا كان هذا الأمر قد استقرّ عند معظم الفقهاء على اختلاف مذاهبهم، فإنّه وقع النزاع في الصدر الأوّل بيْن الصحابة الكرام في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في نوع التصرف المطلوب في الأراضي التي فُتحت عَنوة من السّواد في العراق وغيرها، فقد طالب مجموعة من الصحابة رضي الله عنهم، منهم بلال بن

---

[1]- ممن ذهب إلى ذلك: أبو عبيد في (كتاب الأموال لابن زنجويه 1/ 167)، وابن تيمية في (مجموعة الفتاوى)، (ج24/119)، والشوكاني في (الدراري المضية شرح الدرر البهية)، (ج2 /455)، وصديق حسن خان في (التعليقات الرضية على الروضة الندية شرد الدرر البهية)، (ج3 / 480) والأمين الشنقيطي في (أضواء البيان)، (ج2 / 73) وسيد سابق في (فقه السنة)، (ج2 / 691).

[2]- اختلف العلماء في مكة هل فُتحت عَنوة أم لا ؟ وقد نقل ابن القيم أقوال العلماء في المسألة وحقق القول فيها بأنها فتحت عنوة. يراجع زاد المعاد في هدي خير العباد (ج3 / 119).

رباح ﷺ، والزبير بن العوام ﷺ، وغيرهما عمرَ بن الخطاب بتقسيم تلك الأراضي على النحو الذي فعله النبي ﷺ بأرض خيبر، إلاّ أنّه رفض.

لعل ما أحرص على أن أبرزه في هذا المثال هو كيف أن الخليفة عمر ﷺ فزع إلى مبدأ الحاجة الشرعية مستلهماً منها منهج الاستنباط والاستدلال، ومستدلاً بها كذلك على من خالفه من الصحابة في ترك تقسيم الأراضي المغنومة. ويستحسن، قبل الشروع في المقصود، أن أنبّه على أمرين:

- أولهما: أنّ عمر ﷺ كان يرى أنّ تقسيم الأراضي التي فُتحت عنوة هو الرّاجح، أو على الأقلّ هو الأفضل، ودليل ذلك ما ثبت من قوله: "أَمَا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَوْلاَ أَنْ أَتْرُكَ آخِرَ النَّاسِ بَبَّانًا [1] لَيْسَ لَهُمْ شَيءٌ، مَا فُتِحَتْ عَلَيّ قَرْيَةٌ إِلاَّ قَسَمْتُهَا كَمَا قَسَمَ النَّبِيُّ ﷺ خَيْبَرَ، وَلَكِنّي أَتْرُكُهَا خِزَانَةً لَهُمْ يَقْتَسِمُونَهَا[2]". فعبارةُ عمر ﷺ واضحةٌ في الدّلالة على أفضلية التّقسيم ورجحانه على تركه، إلاّ أنّه امتنع عنه لوجود اعتبارات أخرى عنده.
- الأمر الثاني: ذكر أبو عبيد القاسم الهروي (ت: 222هـ) أنّ عمر بن الخطاب ﷺ استدل على من خالفه الرّأيَ مِن الصحابة الكرام في تقسيم الأراضي المغنومة بما جاء في سورة الحشر عند قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ**[3]﴾، فإنها عُطفت على ما تَقَدَّمَ مِن حكم المستفيدين ممّا أفاء الله تعالى على المسلمين الموجودين، فهؤلاء والذين جاءوا بعدهم في

---

[1]- الببّان: هو العدوم الذي لا شيء له، يراجع مشارق الأنوار على صحاح الآثار للقاضي عياض (ج1/119).

[2]- رواه البخاري في كتاب المغازي، باب 38، ح رقم 4235.

[3]- [سورة الحشر،جزء من آية 10]

الحكم سواء، فقال: "فهذه آية الفيء، وبها عمِل عمر، وإيّاها تأوّل حين ذَكَرَ الأموال وأصنافها[1]".

إلاّ أن الذي يبدو ـ والله تعالى أعلم ـ أن عمر وإن استدل بتلك الآية ـ في آخر حواره مع الصحابة ـ فإنّ المُوَجِّه له للحكم كان هو النّظر المصلحيّ مراعاةً للحاجة العامّة المُتَوَقَّعَة، وهذا الأمر واضح لمن تتبع خبايا كلامه لمّا طالبه بعض الصحابة بتقسيم الأراضي المغنومة[2] كما يتضح من حواره التالي مع ابن عوف: قال عمر ﷺ: فكيف بمن يأتي من المسلمين، فيجدون الأرض بعلوجها [3] قد اقتُسِمت ووُرِثَتْ عن الآباء وحِيزَت، ما هذا برأي، فقال له عبد الرحمن بن عوف ﷺ: فما الرأي !؟ ما الأرض والعلوج إلاّ ممّا أفاء الله عليهم!؟ فقال عمر ﷺ: ما هو إلاّ كما تقول، ولست أرى ذلك، والله لا يُفتح بعدي بلدٌ فيكون فيه كبيرُ نيْل، بل عسى أن يكون كُلًّا على المسلمين. فَإذا قُسِمَتْ أَرْضُ العراق بعلوجها، وأرضُ الشام بعلوجها، فَمَا يُسَدُّ به الثغور، وما يكون للذرية والأرامل بهذا وبغيره من أرض الشام والعراق؟ أما مَن خالفوا عمر في الرأي فقالوا: أَتَقِفُ ما أفاء الله بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا، ولأبناء القوم ولآباء أبنائهم ولم يحضروا![4].

---

[1]- كتاب الأموال لأبي عبيد القاسم ص: 130.

[2]- قال محمد إبراهيم الكتاني (ت: 1411هـ) "وقد كان عمر يظن - وهو يخوض هذه المعركة الفكرية الحامية - أنه ليس في القرآن ما يدل لما ارتآه، ولكن الله ألهمه آية في القرآن، وهي قوله: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ الآية". كتاب: (الاجتهاد والمجتهدون بالأندلس والمغرب) ص: 35.

[3]- "العلج الرجل الضخم من كفار العجم، وبعض العرب يطلق العلج على الكافر مطلقا والجمع علوج" المصباح المنير مادة "علج". وأيضاً العلوج: جمع علج، وهو الرجل الذي يقوى على العمل من كفار العجم وغيرهم، والمراد بعلوج الأرض العمال الذين يقومون بزراعة الأرض. الموسوعة الفقهية الكويتية (ج19 م ص: 54).

[4]- انظر كتاب الخراج لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري (ت: 182هـ) ص: 143. 144.

إن السجال العلمي بين الخليفة وبين الصحابة الكرام كان بالحدة بحيث إن مجموعة من المصادر سجلت أن عمر ﷺ مكث أكثر من يومين أو ثلاثة وهو يحاجّ فئة الرافضين رأيه، إلى أن وجد ما يؤيد رأيه في كتاب الله تعالى، فتلا ﷺ آيات سورة الحشر[1] التي جمعت الأصناف الثلاثة المستحقين للفيء ثم قال: " فقد صار الفيء بين هؤلاء جميعاً، فكيف نقسمه لهؤلاء، وندع من تَخَلّفَ بعدهم بغير قسم؟[2] " فقال له الرافضون: استشر، فاستشار المهاجرين الأولين، فاختلفوا كذلك[3] ".

لكن يبدو أن استدلال عمر بالآيات الكريمة لم يكن بالوضوح الذي يرفع النزاع، وبعبارة الأصوليين لم يكن نصّاً في المسألة، وإلاّ ما اختلف الصحابة في مدلول نص واضح الدلالة على المراد. وهكذا " أرسل عمر ﷺ إلى عشرة من الأنصار: خمسة من الأوس، وخمسة من الخزرج من كبرائهم وأشرافهم، يستشيرهم كذلك في الأمر، فقال: قد سمعتم كلام هؤلاء القوم الذين زعموا أني أظلمهم حقوقهم، وإني أعوذ بالله أن أركب ظلما، لئن كنت ظلمتهم شيئا هو لهم وأعطيته غيرهم لقد شقيت، ولكن رأيت أنّه لم يبق شيءٌ يُفتح بعد كسرى، وقد

---

[1] - من قوله تعالى: ﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (7) لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ (8) وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (9) وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ (10)﴾ [سورة الحشر].

[2] .كتاب الخراج لأبي يوسف ص: 151.

[3] .فأما عبد الرحمن بن عوف ﷺ فكان رأيه أن يقسم لهم حقوقهم، وأما عثمان وعلي وطلحة وابن عمر رضي الله عنهم فعلى رأي عمر. يراجع كتاب الخراج لأبي يوسف ص: 145.

غنمنَا الله أموالهم، وأرضهم، وعلوجهم، فقسمت ما غنموا من أموال بين أهله، وأخرجت الخمس، فوجهته على وجهه وأنا في توجيهه، وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها، وأضع عليهم فيها الخراج، وفي رقابهم الجزية يؤدونها، فتكون فيئاً للمسلمين، المقاتلة والذرية ولمن يأتي من بعدهم[1] ". ثم أخذ عمر يبين لهم وجه المصلحة التي دفعته إلى هذا الرأي، فقال: " أرأيتم هذه الثغور، لا بدّ لها من رجال يلزمونها، أرأيتم هذه المدن العظام [كالشام، والجزيرة والكوفة، والبصرة، ومصر] لا بدّ لها من أن تشحن بالجيوش، وإدرار العطاء عليهم، فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج؟ فقالوا جميعا: الرأي رأيك، فنعم ما قلت وما رأيت، إن لم تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال، وتجري عليهم ما يتقوّوْن به رجع أهلُ الكفر إلى مدنهم[2]".

تَقِفُنا مجريات هذا السجال العلمي الكبير الذي دار بين الصحابة حول هذه المسألة على الملاحظات الثلاث الآتية:

- اعتراف عمر رضي الله عنه بأنّ الأراضي المغنومة فيء على المجاهدين.
- استدلال عمر رضي الله عنه بالمفاسد المترتبة على ما يؤول إليه الأمر إن أقدم على تقسيم الأراضي المغنومة عليهم، وأنّ هذا رأي قد ارتآه.
- استغراب فئة الرافضين من وقف الأراضي المغنومة على قوم لم يحضروا الجهاد، بل وإنكارهم لذلك.

لقد آلَ هذا السجال الكبير أخيرا إلى اتّفاق الصحابة الكرام على رأي عمر، ولنشرع في استخلاص ما يتعلق منه بموضوع الحاجة ما دام عمر رضي الله عنه ذكر في أثناء كلامه ما يفيد ذلك:

---

[1]- المصدر نفسه، ص: 145 - 146.

[2]- المصدر نفسه، ص: 147.

- أولا: قدّم الحاجة العامة المتوقعة على النفع الخاص العاجل، فإن تقسيم الْأراضي المغنومة على المجاهدين سيؤول أمره إلى أفراد بعينهم، ويكون ذلك في مقابل ما توقعه عمر من احتياج الْأمة على اختلاف أصنافها إلى المال.
- ثانيا: كانت الحاجة الشرعية موجهة للخليفة عمر رضي الله عنه في اختيار الدليل الجزئي المناسب[1]، فرغم رجحان تقسيم الأراضي عنده، فإنه لم يأخذ به، وذلك استجابة لداعي الحاجة.
- ثالثا: إن الأخذ بمبدأ الحاجة العامّة في هذا المثال كان مراعاةً لأحد الضّروريات الخمس أو لبعض مُكمّلاته باعتبار المآل، فإنّ عمر رضي الله عنه ذكر حراسة الثغور، وهو أمر تحتاجه الأمة كاملة لبقائها وظهورها، وهو كذلك خادم أو مكمل لحفظ الدين، وقد أشار الصحابة العشرة الذين استشارهم عمر في ترك تقسيم الأراضي المغنومة إلى ذلك.

المثال الثالث: زيادة الأذان الثاني لصلاة الجمعة لأجل الحاجة

مرّ بنا في الأمثلة السابقة كيف أن قسم المعاملات متعلّق بالحاجة الشرعية، وكذلك قسم السياسة الشرعية، وثبت أنهما يخضعان، في أحوال استثنائية، إلى مبدأ الحاجة. أما المثال الآتي فينتمي إلى قسم العبادات، ولما كان الأصل فيها التوقيف[2]، فهل من الممكن أن يتعلق هذا القسم أيضاً بمبدأ الحاجة الشرعية أم أنه خارج عنه؟

---

[1] - وهو ما جاء في سورة الحشر: ﴿ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ ﴾ الآية.

[2]- أي لا يزاد فيها ولا ينقص منها، فلا يعبد الله إلا بما شرع، قال ابن تيمية : "ولهذا كان أحمد وغيره من فقهاء أهل الحديث يقولون: إن الأصل في العبادات التوقيف فلا يشرع منها إلا ما شرعه الله تعالى". مجموع الفتاوى (ج 29/ 17). وقد يعبر عن هذا الأصل أيضاً بقولهم: الأصل في العبادات الحظر حتى يقوم دليل على الإذن بها، والأصل في العادات الحل حتى يقوم دليل المنع.

بداية، إذا كان الأذان عبادةً يتقرب بها المسلمون إلى ربهم سبحانه وتعالى، فهي كذلك عبادة معقولة المعنى، ومِن حِكَم تشريعها الإعلام بدخول وقت الصلاة والنداء إليها لكي تُؤدَّى جماعة في المساجد. وقد أصاب المسلمين الأوائلَ الحرجُ قبل تشريع الأذان، ذلك أنهم كانوا يرتقبون وقت صلاة الجماعة، فيأتي الناس أفراداً أو مجموعات إلى المسجد قصد الصلاة، فينتظر بعضهم بعضا، وقد يطول الانتظار لأسباب متنوعة، ولا شك أن هذا الوضع يُعَرِّضُ حاجات الناس أو قضاء أغراضهم إلى الإهمال أو الضياع، وممّا يشهد لهذا المعنى ما جاء في الصحيحين من حديث عبد الله بن عمر ﷺ أنه كان يقول: « كَانَ الْمُسْلِمُونَ حِينَ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ يَجْتَمِعُونَ فَيَتَحَيَّنُونَ الصَّلاَةَ[1]، لَيْسَ يُنَادَى لَهَا، فَتَكَلَّمُوا يَوْمًا فِي ذَلِكَ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ اتَّخِذُوا نَاقُوسًا مِثْلَ نَاقُوسِ النَّصَارَى. وَقَالَ بَعْضُهُمْ بَلْ بُوقًا مِثْلَ قَرْنِ الْيَهُودِ. فَقَالَ عُمَرُ: أَوَلاَ تَبْعَثُونَ رَجُلاً يُنَادِي بِالصَّلاَةِ ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهَّ ﷺ: يَا بِلاَلُ قُمْ فَنَادِ بِالصَّلاَةِ[2]».

هكذا تضافرت الأحاديث والآثار الصحيحة على أن الأذان في عهد النبي ﷺ لم يكن إلاّ أذاناً واحداً، منها ما رواه السائب بن يزيد أنه « لَمْ يَكُنْ لِلنَّبِيِّ ﷺ مُؤَذِّنٌ غَيْرَ وَاحِدٍ، وَكَانَ التَّأْذِينُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ حِينَ يَجْلِسُ الإِمَامُ، يَعْنِى عَلَى الْمِنْبَرِ[3]».

ولما جاء عهد الخليفة عثمان ﷺ، ولم يَعُدْ بالإمكان بلوغ أذان صلاة الجمعة إلى أطراف المدينة من المكان الذي كان يُؤَذَّنُ منه في عهد النبي ﷺ، قرر ﷺ أن يضيف أذانا ثانيا يكون بسوق المدينة حتى يتمكن الناس من سماعه، فيتأتّى لهم حينئذٍ السّعْيُ إلى المسجد لحضور الجمعة. وفي صدد ذلك قال أبو الفضل

---

[1]- قال القاضي عياض: "معنى يتحينون: يقدرون حينها ليأتوا إليها فيه، والحين الوقت من الزمان" شرح النووي على مسلم (ج 4 / 75)

[2]- أخرجه البخاري في كتاب الأذان باب 1، ح رقم 604، ومسلم في كتاب الصلاة باب 1، ح رقم 863.

[3]- رواه البخاري في كتاب الجمعة، باب الْمُؤَذِّنِ الْوَاحِدِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، برقم 913.

الآلوسي: "وقد كان لرسول الله ﷺ مؤذن واحد، فكان إذا جلس على المنبر أذّن على باب المسجد، فإذا نزل عليه الصلاة والسلام أقام الصلاة، ثم كان أبو بكر وعمر على ذلك، حتى إذا كان عثمان وكثر الناس، وتباعدت المنازل زاد مؤذناً آخر، فأمر بالتأذين الأوّل على داره التي تسمى زَوْراء، فإذا جلس على المنبر أذّن المؤذن الثاني، فإذا نزل أقام الصلاة، فلم يُعَبْ ذلك عليه [1] ".

لعل معالم الأخذ بمبدأ الحاجة الشرعية في هذا المثال واضحة جلية، فاحتياج الناس إلى وسيلة تذكرهم بقرب خروج إمامهم للصلاة، هو ما تطلب إحداث وسيلة لم تكن في عهد النبي ﷺ لعدم وجود المقتضي لذلك. وبناء عليه، ففعل عثمان بن عفان رضي الله عنه وإن بدا في الظاهر أنه إحداث في الدين، فليس في الحقيقة كذلك، بل هو موافق له، وذلك من وجوه عدّة، منها:

- أولا: لمّا كان مقصود الأذان الإعلام، وعموم الناس في حاجة إليه في الموضع الذي هم فيه، فإحداثه بهذا الغرض يدل على بقائه "كما كان، فليس وضعه هنالك بمناف، إذ لم تخترع فيه أقاويل محدثة، ولا ثبت أن الأذان بالمنار أو في سطح المسجد تعبد غير معقول المعنى، فهو الملائم من أقسام المناسب[2]".
- ثانيا: إنّ لإضافة الأذان الثاني بالزوراء قصد إعلام الناس لما احتاجوا إليه ما يشهد له في الشرع، فقد روى عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «إِنَّ بِلاَلاً يُؤَذِّنُ بِلَيْلٍ لِيُوقِظَ نَائِمَكُمْ وَلِيَرْجِعَ قَائِمَكُمْ وَلَيْسَ أَنْ يَقُولَ هَكَذَا[3]». فدل هذا الحديث على أن من وظائف الأذان التنبيه، فإن النائم يحتاج إلى

---

[1]- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني لأبي الفضل محمد الآلوسي (ج28 / 98).

[2]- الاعتصام للشاطبي (1 / 297).

[3]- أخرجه النسائي في كتاب الأذان باب 11، ح رقم 648. وابن ماجه في كتاب الصيام، باب 23، ح: 1766، واللفظ للنسائي. قال الألباني: "حديث صحيح". صحيح سنن النسائي برقم 641.

من يوقظه، والقائم يحتاج إلى من ينبهه بقرب دخول وقت الفجر حتى يستعد للصوم ولا يهجم عليه الوقت، فكذلك من تعذر عليه سماع أذان الجمعة لا بتفريط منه، بل بسبب اتساع المدينة وكثرة البنايات، فإنه كلما كثرت البنايات تعذر بلوغ صوت المؤذن إلى ما كان قبل وجودها، ولهذا ناسب أن نذكره بأذان قريب منه. قال ابن رجب: " ومن ذلك: أذانُ الجمعة الأوَّل، زاده عثمان لحاجة النَّاس إليه، وأقرَّه علي، واستمرَّ عملُ المسلمينَ عليه[1]".

خلاصة وتركيب:

إذا كانت الأمثلة الثلاثة التي توخينا منها بيان موقف الصحابة من الحاجة الشرعية قد تنوعت بين مثال في المعاملات، وآخر في السياسة الشرعية، وأخير في العبادات، فإن هناك أمثلة كثيرة في كل باب من هذه الأبواب، من بينها مثلا؛ حمل الناس على حرف قريش في قراءة القرآن الكريم، فإن رفع أسباب الخلاف بين رعايا الأمة وتثبيت الاستقرار مصلحة عامة وحاجة أكيدة، ومنها جعل الدية على أهل الديوان كما فعل عمر ﷺ ، ومنها الزيادة في المسجد النبوي في عهد عثمان بن عفانﷺ، وغيرها من الأمثلة التي قد تصادفنا بعضها فيما بقي من مباحث.

[1]- جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي ص :267.

المبحث الثالث:
موقف الأئمة الثلاثة من الحاجة الشرعية

تمهيد

اختلف الأئمة الأربعة في العمل بمبدأ الحاجة الشرعية أو الاصطلاحية إلى قسمين متمايزين: قسم ينفرد به الإمام الشافعي الذي لم يعتبر الحاجة الاصطلاحية مطلقاً، وسنفرد لموقفه هذا مبحثاً خاصاً به. وقسم يمثله جمهور الأئمة، وهم: الإمام أبو حنيفة، والإمام مالك، والإمام أحمد؛ وقد تَرَجَّحَ عملهم فيه بمبدأ الحاجة الشرعية بين مُقِلٍّ ومكثر، ولعل الشاهدين التاليين موضوع هذا المبحث أنْ يُظهرا درجات هذا الترجح، وهما: دليل الاستحسان؛ والفتاوى بنيت على اعتبار الحاجة أو كانت الحاجة سندها.

الشاهد الأول: دليل الاستحسان

يصنف دليل الاستحسان من الأدلة المختلف فيها بين أهل العلم قديما وحديثا، وقد ذهب بعض المحققين والباحثين المعاصرين إلى أن الخلاف في حجيته أو عدمها مرده إلى عدم تحرير محل النزاع فيه، ولهذا، لا يعدو الخلاف في دليل الاستحسان عند هؤلاء أن يكون خلافا لفظيا لا حقيقيا[1].

ولكن، يعدّ إطلاق القول بإن النزاع في مفهوم الاستحسان بين العلماء هو نزاع لفظي ليس حقيقيا فيه نظر، ويحتاج إلى تحرير أوسع وأكبر. والقدر الذي يمكن أن أجزم به في هذا المبحث هو ما تعلق بالحاجة، أي إنّ الاستحسان الذي انصب اهتمامه على دفع الحرج والمشقة وجلب التوسعة، هو موضع خلاف بين

---

[1] - انظر كتاب (مفهوم خلاف الأصل، دراسة تحليلية في ضوء مقاصد الشريعة)، ص: 162. 163، للدكتور محمد البشير الحاج سالم.

العلماء، والخلاف فيه حقيقي لا لفظي، فقد ذهب الأئمة الثلاثة: أبو حنيفة، ومالك، وأحمد ـ وإنْ على مستويات مختلفة فيما بينهم ـ إلى اعتماده دليلا يمكن أن يتقدم، عند وجود المقتضي، على النصوص العامة أو المطلقة أو القياس الكلي أو القاعدة العامة، فيما ذهب الإمام الشافعي إلى عدم اعتباره حجة يمكن أن يستند إليه عند معارضته لتلك الأدلة. ولهذا سأقتصر على بعض تعريفات الاستحسان التي تتعلق بالحاجة لإبراز موقف الأئمة الثلاثة.

أُثِرت عن علماء الأحناف والمالكية والحنابلة تعريفات كثيرة لدليل الاستحسان، وكانت جلّها محَلّ تمحيص ونقد، لما شابها من قصور أحيانا، وإجمال أحيانا أخرى بسبب تعدد أنواع الاستحسان. والذي يهمنا الآن التعريفات التي تضمنت معاني الحاجة، وسأقتصر منها على تعريفين اثنين، هما:

أ ـ تعريف أبي بكر السرخسي من الأحناف

بداية، وقبل تقديم التعريف، تجدر الإشارة إلى أن من علماء الأحناف من كان يعبر عن هذا النوع من الاستحسان بالاستحسان بالضرورة؛ أي الاستحسان الذي بُني على مراعاة أحوال الضرورة، إلا أن لفظ الضرورة عندهم هي أوسع مما تدل عليه في مدلولها الشرعي أو الاصطلاحي المتعارف عليه لدى الأصوليين، فهي تشمل أيضا الحاجة، وقد صرح أحد العلماء المعاصرين بهذا الأمر وهو مصطفى أحمد الزرقاء، إذ قال في كتابه الاستصلاح: "وإنما المراد هنا بالضرورة في استحسان الضرورة الحاجة إلى الأيسر، وإلى ما هو أقرب إلى دفع الحرج أو أكثر توافقا مع مقاصد الشريعة العامة، وإن لم يتوقف عليه صيانة الأنفس عن الهلاك، وصيانة الأموال عن الضياع[1]"، والذي يمكن أن نصطلح عليه في موضعنا هذا ب "الاستحسان بالحاجة".

[1]- الاستصلاح والمصلحة المرسلة للزرقاء ص 29. نقل بواسطة كتاب مفهوم خلاف الأصل ص: 427

أما الاستحسان عند السرخسي فهو "ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس، وقيل: الاستحسان طلب السهولة في الأحكام فيما يبتلى فيه الخاص والعام ... وحاصل هذه العبارات: أنه ترك العسر لليسر وهو أصل في الدين[1]".

ب ـ تعريف أبي بكر ابن العربي من المالكية:

عرف ابن العربي الاستحسان بأنه: "إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص، لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته، وهو أقسام، منها: تركه في اليسير لتفاهته لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق[2]".

يظهر من التعريفين السابقين أن الاستحسان بالحاجة يلتقي، في جل صوره، مع مفهوم الحاجة اصطلاحا. والذي يكشف عن هذه العلاقة ما يلي:

- أن الهدف من دليل الاستحسان الذي يتمثل في "الأخذ بما هو أوفق للناس"، و"طلب السهولة في الأحكام" أو "رفع المشقة وإيثار التوسعة" هو نفسه مبدأ الأخذ بالحاجة أو قريب منه، وهو الذي تَمّ التعبير عنه في التعريف المختار في هذه الأطروحة بطلب التّوسعة ورفع الحرج.
- أن الوسيلة التي يوظفها المستدل بالاستحسان للوصول إلى هدفه هي "ترك القياس"، أي استثناء مسألة جزئية من أصل كلي أو قاعدة عامة، "كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمرًا، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك، وكثيرا ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي، والحاجي مع التكميلي، فيؤدي إجراء القياس مطلقًا في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارده،

[1]- المبسوط للسرخسي (ج 10 / 250).

[2]- الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي، (ج5 / 196).

فيستثنى موضع الحرج"[1]، وإذا تأملنا هذه الوسيلة، فهي نفسها التي تستعمل عند مراعاة حاجات الناس عند وجود المقتضي كما هو واضح في تعريف الحاجة اصطلاحا، وكذلك ما دلت عليه الأدلة الخاصة وموقف الصحابة من الحاجة.

الشاهد الثاني: الفتاوى التي بنيت على مراعاة الحاجة

يعتمد هذا الأمر في بيان موقف الأئمة الثلاثة من الحاجة الشرعية على الفتاوى التي نقلت عنهم وروعيت فيها حاجات الناس، وكان التوصل إلى هذه المراعاة من خلال مخالفة قاعدة عامة، أو استثناء من أصل كلي، أو تخصيص عموم، وكأن هذا الأمر يتنزل منزلة التطبيقي من النظري بالنسبة إلى الاستحسان بالحاجة أو القياس المرسل.

وبناء عليه، سنسوق نماذج من هذه الفتاوى، ونبرز موطن الشاهد فيها كلما استدعى الأمر ذلك. لكن، إن كان حريا بنا أن نقدم مذهب الأحناف على غيره لتقدم إمامه في الوجود، فإنه من المناسب جدا أن نستهل هذا الأمر بأكثر المذاهب توسعا في مراعاة حاجات الناس واعتبارها، وهو المذهب المالكي[2].

[1]- الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي، (5 / 194).

[2]. يعضّد صنيعنا هذا ما نص عليه ابن دقيق العيد عند كلامه على القياس المرسل إذ قال: "الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحا على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة، ولكنْ لهذين ترجيح في الاستعمال لها على غيرهما". إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني (ج2 / 184).

نماذج من فتاوى المالكية

المثال الأول: خشية فوات الرفقة حاجة تبيح ربا الفضل

تعد الرفقة في السفر من الأمور التي يحرص عليها عموم الناس لما تقدمه لهم من منافع متعددة، كالأنس بالجماعة، والشعور بالأمن والأمان، والتعاون على البر والطاعات؛ وما تدفع عنهم من المضار، كالإحساس بالوحشة والخوف، والتقليل من أطماع الأعداء وقُطّاع الطرق، وغيرها من المفاسد. ولهذا، أرشد النبي ﷺ أمتَه إليها بقوله: «لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي الْوَحْدَةِ مَا أَعْلَمُ مَا سَارَ رَاكِبٌ بِلَيْلٍ وَحْدَهُ[1]»، وقوله عليه الصلاة والسلام: «الرَّاكِبُ شَيْطَانٌ، وَالرَّاكِبَانِ شَيْطَانَانِ، وَالثَّلَاثَةُ رَكْبٌ[2]». قال ابن الأثير: "وفي الحديث حَثٌّ على اجتماع الرفقة في السفر[3]"، و"القصد الإرشاد إلى عدم الانفراد وليس بحرام[4]". وبهذا الاعتبار، تكون الرفقة حاجة ملحة لدى جميع الناس في أحوالهم العادية، وتتردد أن تُصنف من الحاجيات، أو متمةً لما هو ضروري من حفظ الدين والنفس والمال.

ونظرا لأهمية الرفقة وما تحققه من مصالح حاجية لدى الإنسان، فإن الإمام مالكا لما سئل "عن الرجل يأتي دار الضرب بورقه، فيعطيهم أجرة الضرب ويأخذ منهم دنانير ودراهم وزن ورقه أو دراهمه، قال: إذا كان ذلك لضرورة خروج

---

[1] - أخرجه البخاري في كتاب الجهاد، باب 135: السير وحده، ح: 2998.

[2] - رواه مالك في الموطأ كتاب الاستئذان، ح: 1764 ، وأحمد في المسند ح: 6748 و 7007 ، وأبو دواد في كتاب الجهاد ح: 2609 ، والترمذي في كتاب الجهاد، ح: 1775 وقال: حديث حسن صحيح لا نعرفه إلا من هذا الوجه، قال الحافظ ابن حجر: "وهو حديث حسن الإسناد، وقد صححه ابن خزيمة والحاكم وأخرجه الحاكم من حديث أبي هريرة وصححه"، فتح الباري (ج6 / 53). وقال شعيب الأرنؤوط في تخريج المسند : حسن.

[3] - النهاية في غريب الأثر لابن الأثير (ج2 / 1160).

[4] - التيسير بشرح الجامع الصغير للمناوى (ج2 / 73).

الرفقة ونحو ذلك فأرجو أن لا يكون به بأس[1]". فأفتى بجواز هذه المعاملة الربوية في مقابل الحفاظ على الرفقة.

وللمزيد من التوضيح، فإن الشرع نهى عن بيع الذهب بالذهب متفاضلا، عينها وتبرها سواء، وكذلك الفضة، سواء كانت مضروبة أو غير مضروبة، فلا يجوز بيع الذهب أو الفضة إلا وزنا بوزن ومثلا بمثل[2]. ولا يمكن، في العادة، أن يبيع رجل ذهبه أو فضته بأقل وزنا ممّا عنده إلا لوجود بعض الخصائص فيما يرغب في شرائه من ذهب أو فضة، كأن يكون الذهب الذي عنده تبرا ويرغب هو في المضروب منه؛ أي الدينار، كما جاء في السؤال أعلاه، ورغم ذلك فإن الشارع الحكيم نهى نهيا عاما عن هذه المعاملة سدا لذريعة ربا النسيئة.

وقد تقرر في أصول الفقه أن ما حرم سدا للذريعة يباح عند الحاجة، ولهذا علّل الإمام مالك حكم جواز أخذ الزيادة عن المثل في الذهب والفضة لأجل أجرة الضرب خشية فوات الرفقة الذي عبر عنه بضرورة خروجها.

فالنهي عن ربا الفضل كان عاما، فيشمل جميع الأحوال من حيث الظاهر، ولا يُمنع تخصيص العام واستثناء بعض أفراده عند وجود المقتضي كخشية فوات الرفقة التي هي من الحاجيات، ومن أصول الإمام مالك " أنه يراعى الحاجيات كما يراعى الضروريات [3] ".

قال أبو الوليد الباجي(474هـ) مبينا مناط الحكم الذي اعتمد عليه الإمام مالك في هذه الفتوى: "وجه رواية الجواز على الكراهية ما احتج به من ضرورة

---

[1]- بداية المجتهد لا بن رشد (ج2 / 196)

[2]- عن أبي سعيد الخدري ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: قَالَ « لاَ تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلاَّ مِثْلاً بِمِثْلٍ، وَلاَ تُشِفُّوا بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ، وَلاَ تَبِيعُوا الْوَرِقَ بِالْوَرِقِ إِلاَّ مِثْلاً بِمِثْلٍ، وَلاَ تُشِفُّوا بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ، وَلاَ تَبِيعُوا مِنْهَا غَائِبًا بِنَاجِزٍ». رواه البخاري في كتاب البيوع، باب:78، ح: 2177، ومسلم كتاب المساقاة، باب 14، ح: 4138.

[3]- التاج والإكليل لأبي عبد الله محمد بن يوسف العبدري (ت:897ه)، (ج5 / 390).

الناس إلى الدراهم، وتعذر الصرف إلا في ذلك الموضع مع حاجة الناس إلى الاستعجال وانحفاز المسافر للمرور مع أصحابه وخوفه على نفسه في الانفراد، ويَخاف إن غاب عنه ذهبه أن لا يُعطاه ويُمطل به، والضرورة العامة تبيح المحظور[1]".

والمراد بالضرورة العامة هنا ثلاثة أشياء:

- الحاجة العامة بقرينة السياق؛
- وما تمت إليه الإشارة عند قوله: "مع حاجة الناس"؛
- وما فسر به ابن رشد الجد (ت 450هـ) الضرورة التي عناها الإمام مالك في الفتوى، والتي نقلها عنه الباجي، إذ قال: "وإنما خفف ذلك مالك ومن تابعه على تخفيفه مع الضرورة التي لا تبيح أكل الميتة..[2]" فالضرورة التي تبيح الميتة هي الضرورة الاصطلاحية، والتي لا تبيح الميتة هي الحاجة. ولهذا قال في الموضع نفسه: "فخففه في هذه الرواية لحاجة الناس إلى ذلك[3]".

المثال الثاني: اغتفار الجهالة في الشركة لعصر الزيتون للحاجة العامة

سئل الإمام مالك في الزيتون: يأتي هذا بأردب وهذا بأكثر حتى تمتلئ الإسقالة[4] فيعصر؟ فأجاب: إنما يكره؛ لأن بعضه أكثر خرجا من بعض، فأما

---

[1] - المنتقى شرح موطأ مالك لأبي الوليد الباجي (ج6 / 203). وتتمة كلامه: "وأما اليوم فقد صار الضّرب بكل بلد واتسع الأمر فلا يجوز له".

[2] - البيان والتحصيل لأبي الوليد ابن رشد الجد (ت:450هـ)، (ج6 / 443).

[3] - المصدر نفسه والصفحة.

[4] - الإِسْقالَةُ بالكَسْرِ: ما يَرْبِطُهُ المُهَنْدِسُونَ مِنَ الأَخْشَاب والْحِبالِ لِيَتَوَصَّلُوا بِها إلى الْمَحالِّ المُرْتَفِعَةِ والجَمْعُ أساقِيلُ عامِّيَّةٌ. تاج العروس مادة س ق ل. قلت: ويبدو من خلال سياق الكلام هنا أن الإسقالة هي معصرة كبيرة للزيتون، تحتاج إلى أرادب كثيرة للزيتون لكي تعمل.

لحاجة الناس إلى ذلك فأرجو أن يكون خفيفا، ولا بد للناس من قضاء مصالحهم[1].

يشمتل محل الشاهد من المثال الذي بين أيدينا في العناصر الآتية :

ـ يتنوع الزيتون من حيث جودته إلى أنواع كثيرة، يترتب عن هذا التنوع الاختلاف في مقدار الزيت الذي يعطيه كل نوع عند عصره؛

ـ الإسقالة آلة كبيرة لعصر الزيتون تحتاج إلى أرادب كثيرة منه لكي تعمل؛

ـ اشتراك الناس في ملء الإسقالة لعصر الزيتون ينتج عنه غرر واضح بسبب اختلاف مقدار ما يعطيه كل نوع من الزيتون ؛

ـ الأصل في هذه الشركة هو كراهة التحريم لعلة الجهل بمقدار الزيت الخارج من كل إردب من الزيتون كما نص عليه الإمام مالك رحمه الله؛

ـ يتعذر على من له إردب من الزيتون أو ما شابه أن يشغل الإسقالة بمفرده لقلة ما لديه من الزيتون؛

ـ يحتاج هؤلاء الناس إلى هذه الشركة على ما فيها من غرر وإلا منعوا من قضاء حاجتهم المتمثلة في عصر الزيتون.

ـ يستثنى من أصل التحريم كل من احتاج إلى هذا النوع من المعاملة وليس له عنها بديل على ما فيها من الغرر ، كما هو الشأن في بعض تعاونيات الحليب (= اللبن)، الذي يحتاج إليها بعض أهل البوادي، والذين يشتركون في بيع عدد متفق عليه من الحليب أو اللبن إلى الشركات المصنعة لمشتقات الحليب، فسعر لتر الحليب يختلف باختلاف جودته، ولا يمكن أن يبيع كل فرد للشركة ما لديه من

---

[1]- النوادر والزيادات لابن أبي زيد القيرواني (ت: 386)، (ج1 / 342):" ..وفيه لابد للناس من قضائهم". وفي كتاب التاج والإكليل، قوله :"ولا بد للناس من مصالحهم" بدل "من قضائهم". (ج4 / 318). قلت: والمعنى لا يستقيم إلا بضم الكلمتين معا، كما أثبتناه.

حليب لقلته، فلا مناص إلا أن يقيموا هذه الشركة لقضاء مصالحهم واستيفاء حاجتهم.

المثال الثالث: جواز الاستفادة من نبات حرم مكة للحاجة العامة

جعل الله عز وجل مكة حرما وخصها بأحكام من بينها تحريم قطع شجرها ونباتها، واستثنى النبي ﷺ الإذخر[1] لعموم الحاجة إليه، وقد قاس عليه المالكية "السنا[2]"، واستثنوه من التحريم بجامع الحاجة العامة، قال أبو الوليد الباجي: "وقد قيس عليه السنا للحاجة العامة إليه كالإذخر[3]"، وقياس جزء على جزء بجامع الحاجة لا خلاف فيه بين الأصوليين[4].

المثال الرابع: مس القرآن بغير طهارة لحاجة تعليم الغير

ذهب معظم الفقهاء إلى وجوب الطهارة لمن أراد مس المصحف حتى ادعى ابن عبد البر (ت: 463هـ) الإجماع في المسألة، إذ قال: "وأجمع فقهاء الأمصار الذين تدور عليهم الفتوى وعلى أصحابهم بأن المصحف لا يمسه إلا الطاهر[5]"، وذكر منهم الإمام مالكا وغيره، إلا أن الإمام مالكا استثنى من حكم الوجوب

---

[1] - والإِذْخِرُ حشيش طيب الريح ينبت على نِبتة الكَوْلانِ، واحدتها إِذْخِرَةٌ، وله ثمرة كأَنها مَكَاسِحُ القَصَبِ إِلا أَنها أَرق وأَصغر، يطحن فيدخل في الطّيب، وهي تنبت في الحُزُونِ والسُّهُول وقلما تنبت الإِذْخِرَةُ منفردة، لسان العرب، مادة "ذخر".

[2] - السنا: نبات شجيري من فصيلة القرنية، يستعمل أوراقه وثماره مسهلات يتداوى بها، وأجوده الحجازي يعرف بالسنا المكي.

[3] - المنتقى، شرح موطأ مالك لأبي الوليد الباجي، (ج4 / 148).

[4] - قال الجويني في البرهان(2/ 606): أما الضرب الثاني وهو ما يبنى على الحاجة كالإجارة فلا خلاف في جريان قياس الجزء منه على الجزء.

[5] - "وهو قول مالك والشافعي وأبي حنيفة وأصحابهم والثوري والأوزاعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وأبي ثور وأبي عبيد وهؤلاء أئمة الرأي والحديث في أعصارهم" الاستذكار لابن عبد البر، (ج2 / 472).

من تدعوه الحاجة إلى مس المصحف ويتكرر منه ذلك فرخص لهؤلاء، وهم صنفان اثنان: مَن أراد تعلم القرآن ولو كان بالغاً، ومَن كُلّف بتعليم القرآن[1].

وهذا الأمر من محاسن مذهب الإمام مالك الذي انفرد بها عن غيره من المذاهب الثلاثة؛ لأنه استثنى من الأصل الذي دل على المنع عندهم جميعا ما تدعو إليه الحاجة الملحة.

وإذا كان الإمام مالك لم يفرق بين المتعلم والمعلم في القول بإباحة مس المصحف بدون طهارة، فإن بعض المالكية مثل عبد الملك بن حبيب (ت: 238هـ) فرق بينهما، فأجازه للأول دون الثاني معللا هذا الأمر بأن المعلم "غير محتاج لتكرار مسه للحفظ، وإنما ذلك لمعنى الصناعة والكسب". إلا أن هذا الفرق يبدو، عند التأمل، غير مؤثر، لأن مناط الحكم هو الحاجة الملحة إلى تكرار مس المصحف سواء كان للحفظ أو لغيره ما دامت تلك الحاجة مشروعة، ولهذا قال الباجي موجها قول الإمام مالك: " إن المعلم يحتاج من تكرر مسه ما تلحقه المشقة باستدامة الطهارة له، فأرخص له في ذلك كالمتعلم[2]".

وبناءً عليه، فإن الرخصة على مذهب الإمام مالك تشمل كل من دعتهُ الحاجة إلى تَكرار مس المصحف، كالموظفين في طباعة المصاحف، أو المراقبين لها بعد طبعها، أو الموزعين لها على المساجد أو على الناس.

---

[1] - وفي سماع ابن القاسم من كتاب الوضوء من (العتبية) في المسألة السادسة (سئل مالك عن اللوح فيه القرآن أيمس على غير وضوء ؟ فقال : أما للصبيان الذين يتعلمون فلا رأى به بأساً ، فقيل له : فالرجل يتعلم فيه ؟ قال : أرجو أن يكون خفيفاً ، فقيل لابن القاسم : فالمُعلِّمُ يشكِّل ألواح الصبيان وهو على غير وضوء ، قال : أرى ذلك خفيفاً) . قال ابن رشد في (البيان والتحصيل) : (لما يلحقه في ذلك من المشقة فيكون ذلك سبباً إلى المنع من تعلمه . وهذه هي العلة في تخفيف ذلك للصبيان . وأشار الباجي في (المنتقى) إلى أن إباحة مسّ القرآن للمتعلم والمعلم هي لأجل ضرورة التعلم"، التحرير والتنوير (ج27 / 336) .

[2] - المنتقى، شرح موطأ مالك، لأبي الوليد الباجي، (ج2 / 428).

المثال الخامس: تحريم احتكار ما تدعو الحاجة إليه وإن لم يكن قوتا

يعد احتكار القوت أو الطعام من الأعمال التي نهى عنها النبي ﷺ بقوله: «لاَ يَحْتَكِرُ إِلاَّ خَاطِئٌ[1]»، والخاطئ "هو العاصي الآثم، وهذا الحديث صريح في تحريم الاحتكار[2]".

وإذا كان الأئمة الأربعة اتفقوا على تحريم احتكار الأقوات خاصة بناء على هذا الحديث وغيره، فإن الإمام مالكا انفرد بتحريم احتكار كل ما أضر بالناس مما تدعو الحاجة إليه. فقد روى ابن القاسم عنه "أن الطعام وغيره؛ من الكتان، والقطن، وجميع ما يحتاج إليه في ذلك سواء، فيمنع من احتكاره ما أضر ذلك بالناس[3]". قال أبو الوليد الباجي: " ووجه ذلك أن هذا مما تدعو الحاجة إليه لمصالح الناس، فوجب أن يمنع من إدخال المضرة عليهم باحتكاره كالطعام[4]". وهو قياس أصل (الثوب) على أصل (القوت) بجامع الحاجة، وقد اختلف الأصوليون في جواز هذا النوع من القياس، فذهب معظمهم إلى عدم جوازه[5]، وهل يمكن البناء على هذا المثال لنستنتج أن الإمام مالكا ممن يرى الجواز؟ المسألة محل نظر.

---

[1] - رواه مسلم كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، ح. رقم 3207.

[2] - شرح النووي على مسلم، (ج11 / 43).

[3] . المنتقى شرح موطأ مالك، (ج6 / 309).

[4] . المصدر نفسه والصفحة.

[5] . انظر البرهان في أصل الفقه للجويني (2/ 606).

نماذج من فتاوى الحنابلة

المثال الأول: إمامة المرأة للرجال في صلاة التراويح في المنزل عند الحاجة

دلت بعض الأدلة غير الصريحة على أن الإمامة في الصلاة حق خاص بالرجال دون النساء، ولهذا ذهب معظم العلماء إلى عدم جواز إمامة المرأة للرجل في الصلاة، سواء كانت هذه الصلاة فريضة أو نافلة، ومن بين هذه الأدلة التي تفيد ذلك:

1) قال الله تعالى: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا**[1]﴾، قال الإمام الشافعي: "إذا صلت المرأة برجال ونساء وصبيان ذكور فصلاة النساء مجزئة وصلاة الرجال والصبيان الذكور غير مجزئة؛ لأن الله عز وجل جعل الرجال قوامين على النساء وقصرهن عن أن يكنّ أولياء وغير ذلك، ولا يجوز أن تكون امرأة إمام رجل في صلاة بحال أبدا[2]".
2) قال الله تعالى:﴿ **وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِى عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**[3]﴾، قال عبد الرحمن السعدي:" ﴿ **وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**﴾ أي: رفعة ورياسة، وزيادة حق عليها، كما قال تعالى: ﴿**الرِّجَالُ**

---

[1] .جزء من آية 34 من سورة النساء.

[2] .الأم (ج1 / 164).

[3] .جزء من آية 226 سورة البقرة.

قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾.ومنصب النبوة والقضاء، والإمامة الصغرى والكبرى، وسائر الولايات مختص بالرجال، وله ضعفا ما لها في كثير من الأمور، كالميراث ونحوه[1]".

3) قوله صلى الله عليه وسلم: «مَا لِي رَأَيْتُكُمْ أَكْثَرْتُمُ التَّصْفِيقَ، مَنْ رَابَهُ شَيءٌ فِي صَلاَتِهِ فَلْيُسَبِّحْ، فَإِنَّهُ إِذَا سَبَّحَ الْتُفِتَ إِلَيْهِ، وَإِنَّمَا التَّصْفِيقُ لِلنِّسَاءِ[2]»، ووجه الشاهد من الحديث أن النبي فرق بين وسيلة تنبيه الإمام في حالة الارتياب أو الخطأ التي قد تحصل أثناء صلاة الجماعة، فخص الرجال حينئذ بالتسبيح أو الكلام، وخص النساء بالتصفيق ومُنعن عن الكلام ورفع الصوت لما يخشى من الافتتان بهن[3]، والإمامة تتطلب رفع الصوت وترتيل القرآن والتغني به، ولهذا كان النهي من أن تصلي المرأة بالرجال إماماً من باب أولى.

4) كذلك، جرى عمل السلف الصالح منذ عهد الخلفاء الراشدين إلى ما بعده من العصور على تخصيص إمامة الصلاة بالرجال دون النساء، ولهذا ادعى بعض العلماء الإجماع في المسألة، قال ابن حزم: "واتفقوا أن المرأة لا تؤم الرجال وهم يعلمون أنها امرأة، فإن فعلوا فصلاتهم فاسدة بإجماع[4]".

---

[1]. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان لعبد الرحمن بن ناصر السعدي (ج101/1).

[2]. أخرجه البخاري في كتاب الأذان باب 48، ح رقم: 648.

[3]. قال القرطبي "القول بمشروعية التصفيق للنساء هو الصحيح خبرا ونظرا لأنها مأمورة بخفض صوتها في الصلاة مطلقا لما يخشى من الافتتان ومنع الرجال من التصفيق لأنه من شأن النساء". شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، وفتح الباري لابن حجر العسقلاني (ج 3/ 77).

[4]. مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات لابن حزم الظاهري ص: 27.

لكن، في بعض الأحوال الخاصة حينما تكون المرأة قارئة وحافظة للقرآن الكريم وغيرها من الرجال في بيتها لا يقرؤون أميين، فإن الإمام أحمد جوز للمرأة في هذه الحالة أن تؤم الرجال من أهل بيتها وتصلي بهم صلاة التراويح في رمضان، وعدّ هذه الحالة حاجة معتبرة، يمكن أن تستثنى من عموم الأدلة الآنفة الذكر، قال ابن تيمية: "ولهذا جوز أحمد على المشهور عنه أن تؤم المرأة الرجال لحاجة مثل أن تكون قارئة وهم غير قارئين فتصلي بهم التراويح[1]".

المثال الثاني: أداء زكاة الفطر بالقيمة جائز عند الحاجة

أجمع علماء الأمة على مشروعية زكاة الفطر ووجوبها على المستطيع القادر لما جاء في السنة النبوية الشريفة أن رسول الله ﷺ: «فَرَضَ زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ، عَلَى كُلِّ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ، ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى، مِنَ الْمُسْلِمِينَ[2]». وإذا كان إخراج زكاة الفطر من العين هو الأصل لدلالة الحديث عليه، فقد اختلف الأئمة الأربعة في حكم إخراج زكاة الفطر بالقيمة إلى ثلاثة أقوال:

- ✓ أحدها: أنه يجزئ بكل حال، كما قال به الإمام أبو حنيفة. بل ذهب بعض فقهاء الأحناف إلى "أن أداء القيمة أفضل وعليه الفتوى لأنه أدفع لحاجة الفقير[3]"، وأحيانا تترجح الأفضلية عندهم بين العين أو القيمة بحسب ما هو أنفع للفقير. قال محمد بن سلمة: "إن كان في زمن الشدة فالأداء من الحنطة أو دقيقه أفضل من الدراهم، وفي زمن السعة الدراهم أفضل[4]".

---

[1]. مجموع الفتاوى لابن تيمية (ج 23/ 248).

[2]. رواه البخاري في كتاب الزكاة، باب 71، ح: 1504، ومسلم كتاب الزكاة باب5، ح: 2325.

[3]- الجوهرة النيرة لأبي بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي اليمني (ج2 / 9)، نقل بواسطة الموسوعة الشاملة الاكترونية.

[4]. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر لعبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي، المدعو بشيخي زاده (ت: 1078هـ)، (ج1 / 339).

- ✓ والثاني: أنه لا يجزئ بحال، كما قاله الإمام مالك والإمام الشافعي. والذي يبدو أن الإمام مالكا أطلق القول بعدم الجواز ليس لأنه لا يعتبر الحاجة، وإنما لأن زكاة الفطر فيها شبهة التعبد، وقد تقرر عنده أنه لا يلتفت إلى المعاني في باب العبادات، فيلتزم بالظاهر لأجل الاحتياط.
- ✓ والثالث: "أنه لا يجزئ إلا عند الحاجة. وهو المنصوص عن الإمام أحمد صريحا. فإنه منع من إخراج القيم، وجوزه في مواضع للحاجة[1]". قال ابن تيمية: وهذا القول أعدل الأقوال كما ذكرنا مثله في الصلاة فإن الأدلة الموجبة للعين نصا وقياسا: كسائر أدلة الوجوب. ومعلوم أن مصلحة وجوب العين قد يعارضها أحيانا في القيمة من المصلحة الراجحة وفي العين من المشقة المنفية شرعا[2]".

نماذج من فتاوى الأحناف

المثال الأول: مشروعية التسعير عند الحاجة

ذهب سائر العلماء، على اختلاف مذاهبهم، إلى أن الأصل في التسعير هو المنع والحظر إذا كانت الأمور المعيشية تسير سيرها العادي وفي حالة اعتدال، وقد استدلوا على هذا الأصل بأدلة متنوعة، من بينها: ما رواه أنس بن مالك ﵁ أنه قال: قَالَ النَّاسُ: يَا رَسُولَ اللهَّ، غَلاَ السِّعْرُ فَسَعِّرْ لَنَا. فَقَالَ رَسُولُ اللهَّ ﷺ: « إِنَّ اللهَّ هُوَ الْمُسَعِّرُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّازِقُ، وَإِنِّي لأَرْجُو أَنْ أَلْقَى اللهَّ وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يُطَالِبُنِي بِمَظْلَمَةٍ فِي دَمٍ وَلاَ مَالٍ[3]».

---

[1]. مجموع الفتاوى لابن تيمية (ج25 / 46).

[2]. المصدر نفسه والصفحة.

[3]- رواه أبو داود في كتاب الإجارة، ح: 3453، وابن ماجه في كتاب التجارات، ح: 2284، وصححه الألباني في صحيح أبي داود برقم 3451.

ووجه الدلالة من الحديث ما يلي:

- أن النبي ﷺ لم يسعر، وقد سأله الصحابةُ ذلك، ولو جاز لأجابهم إليه؛
- أنه ﷺ علل بكون التسعير مظلمة، والظلم حرام؛
- أن المال مال البائع، فلم يجز منعه من بيعه بما تراضى عليه المتبايعان[1].

لكن، إذا اضطرب السوق وأصبحت للسلع سعر أو لم تعد لها سعر، وكان سبب هذا الاضطراب تدخل يد غير أمينة، فهل يحرم التسعير حينئذ أم يجب؟ اختلف العلماء في هذه المسألة إلى قولين:

- القول الأول: تحريم التسعير مطلقا، وهو قول الإمام الشافعي والمشهور من قول الإمام أحمد.
- القول الثاني: مشروعية التسعير في هذه الحالة، وإليه ذهب الإمام أبو حنيفة والإمام مالك[2]، وقد استندا إلى حاجة الناس إلى التسعير لدفع الضرر عنهم عند اضطراب أثمان السلع في الأسواق بسبب تدخل غير أمين من الباعة أو المحتكرين للسلع.

وأما حديث النبي ﷺ الذي رواه أنس فهو " قضية معينة ليست لفظا عاما[3]"، فهي تتكلم عن الغلاء الذي يعود إلى أسباب كونية أو اجتماعية أو اقتصادية لا دخل ليد في تحريكها واللعب بالأسواق وأثمانه. لكن، حينما يكون الغلاء الفاحش أو الرخص المضر بسبب فعل فاعل، فالتسعير هو الحق وهو الصواب، يقول ابن العربي المعافري: " والحق جواز التسعير، وضبط الأمر على قانون ليس فيه مظلمة لأحد من الطائفتين، وما قاله المصطفى حق، وما فعله

---

[1]- انظر المغني لابن قدامة (ج4 / 303).

[2] - انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية (ج28/ 102.100).

[3]- المصدر نفسه، (ج28/ 95).

حكم، ولكن على قوم صحت نياتهم وديانتهم، وأما قوم قصدوا أكل مال الناس، والتضيق عليهم، فباب الله أوسع وحكمه أمضى[1]".

المثال الثاني: إقامة الجمعة في أكثر من موضع للحاجة دفعا للحرج

خصّ الشرع الحكيم صلاة الجمعة بجملة من الخصائص لمكانتها في الإسلام، ولما تقدمه من مصالح جليلة للأمة الإسلامية، ومن أهم هذه الخصائص أن الأصل فيها أن تُقام في المدينة أو المصر في موضع واحد لا أكثر، وقد دل على هذا الأمر جملة من الأدلة، من بينها:

- أن النبي ﷺ استمر على إقامة صلاة الجمعة في مسجد واحد طيلة حياته وواظب على ذلك، ولم يرخص لأصحاب العوالي أن يقيموا جمعة أخرى في أحيائهم رغم بعدهم عن مسجده، بل اجتمع في عهد النبي ﷺ يومُ الجمعة ويومُ العيد، فأذن لأصحاب العوالي ترك صلاة الجمعة معه ولم يأمرهم بإقامة جمعة أخرى[2]. قال ابن عبد البر: "وإن الرخصة إنما أريد بها من لم تجب عليه الجمعة ممن شهد العيد من أهل البوادي ـ والله أعلم ـ وهذا تأويل تعضده الأصول وتقوم عليه الدلائل ومن خالفه فلا دليل معه ولا حجة له [3] "؛
- أن المدينة المنورة اتسعت في عهد الخلفاء الراشدين، ومع ذلك التزموا هدي النبي ﷺ فلم يعددوا الجمعة، بل لقد اتسعت المدينة أكثر في عهد عثمان بن

---

[1]- فيض القدير للمناوي (ج2 / 337).

[2]- فعن ابن عباس رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال: « اجْتَمَعَ عِيدَانِ فِي يَوْمِكُمْ هَذَا، فَمَنْ شَاءَ أَجْزَأَهُ مِنَ الْجُمُعَةِ، وَإِنَّا مُجَمِّعُونَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ »، رواه ابن ماجه في سننه برقم 1371.

[3]- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، (ج10 / 274). وقد ثبت أيضا أن في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه اجتمع عيدان فقال: "إنه قد اجتمع لكم عيدان في يومكم هذا، من أحب من أهل العالية أن ينتظر الجمعة فلينتظرها، ومن أحب أن يرجع فليرجع فقد أذنت له"، بيان مشكل الآثار، الطحاوي، (ج3 / 128).

عفان ﷺ مما اضطره إلى زيادة أذان ثان في السوق حتى يتمكن الناس من سماع الأذان ومعرفة دخول وقت الجمعة، ورغم هذه الأحوال لم يقم جمعة ثانية في موضع آخر.

- أن الشارع قصد من تشريع الجمعة مقاصد متعددة يمكن أن نجملها في المقاصد الثلاثة الآتية [1]:

- أحدها: ظهور شعار الدين، وذلك يتحقق ـ من حيث الكمال ـ بإقامة جمعة واحدة في موضع واحد، فيظهر دين الإسلام ويعلو على جميع الأديان، أما لو أقيمت الجمعة في أكثر من موضع، فلتفرق الناس وعدم ظهور شعار الإسلام كما يجب.
- والثاني: توحيد الموعظة بحيث يتلقى الناس ما يصلح دينهم ودنياهم من مرجع واحد، فتتفق آراؤهم وتجتمع كلمتهم، بخلاف ما لو تعددت المشارب لانفض كل قوم عن موعظة تختلف عن موعظة الآخر، فتحدث الفرقة ويقع الشقاق.
- والثالث: تأليف المسلمين باجتماعهم لتوادهم وتراحمهم؛ لأنه لو ترك كل قوم يقيمون الجمعة في حيّهم ما تعارفوا ولا تآلفوا ولا تراحموا، وبقي كل جانب من البلد لا يدري عن الجانب الآخر.

وبناءً عليه، فقد ذهب معظم العلماء، ومنهم الأئمة الأربعة، إلى عدم جواز إقامة الجمعة في المدينة في أكثر من موضع بدون موجب لذلك، ولم يخالف في هذا الأمر إلا عطاء فيما نسب إليه، والظاهرية، والشوكاني من المتأخرين، وشدد الشوكاني القول على من قال بعدم الجواز، فقال: "فالحاصل أن صلاة الجمعة صلاة من الصلوات يجوز أن تقام في وقت واحد جمع متعددة في مصر واحد كما تقام جماعات سائر الصلوات في المصر الواحد ولو كانت المساجد متلاصقة، ومن

[1]- انظر الفتاوى للسبكي (ج1/ 170 وما بعدها).

زعم خلاف هذا فإن كان مستند زعمه مجرد الرأي فليس ذلك بحجة على أحد، وإن كان مستند زعمه الرواية فلا رواية [1]"، وقال: " وما أوقعهم في هذه الأقوال الفاسدة إلا ما زعموه من الشروط التي اشترطوها بلا دليل ولا شبهة دليل [2] ".

إن كان كلام الشوكاني له حظ من النظر، فإنه يتجه لمن قال بالشرطية التي تفيد بطلان الجمعة الثانية أو أكثر لمن أخل بذلك الشرط، لأن الشرط أخص من الواجب المطلق، فلا يثبت إلا بدليل خاص، أما إفادة الوجوب فالأدلة الآنفة الذكر تنهض للدلالة على ذلك، فمن أخل بها صحت جمعته مع الإثم.

إذا تبين أن الأصل في الجمعة أن تقام في موضع واحد من المدينة أو المصر، فإن الأئمة الأربعة استثنوا من هذا الأصل ما تدعو الضرورة أو الحاجة إليه من إقامة جمعة في أكثر من موضع، إلا أنهم اختلفوا في موجب هذا الاستثناء هل هو الضرورة أم الحاجة؟

فذهب الجمهور (المالكية، والشافعية، والحنابلة) إلى أن موجب هذا الاستثناء هوالضرورة[3]، وفسروها بأمور، من بينها :

- إذا ضاق المسجد بأهله، ولم يمكن بالإمكان توسيعه، ففي هذه الحالة تقام جمعة ثانية، فإن حصل الغنى باثنتين لم تجز الثالثة[4]، وهكذا لأن الناس لا يمكن أن يصلوا في الشمس في أيام الصيف، ولا في المطر في أيام الشتاء؛

---

[1]- السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار للشوكاني (ج1 / 186).

[2]- المصدر نفسه والصفحة

[3]- وإن كانوا أحيانا يطلقون عليه وصف الحاجة فمرادهم به حالة الضرورة، وتفسيرهم للحالة هو الذي يبين المعنى.

[4]- قال ابن قدامة: "فأما مع عدم الحاجة فلا يجوز في أكثر من واحد وإن حصل الغنى باثنين لم تجز الثالثة، وكذلك ما زاد، لا نعلم في هذا مخالفا إلا أن عطاء قيل له إن أهل البصرة لا يسعهم المسجد الأكبر؟ قال: لكل قوم مسجد يجمعون فيه ويجزى ذلك من التجميع في المسجد الأكبر وما عليه الجمهور أولى". المغني لابن قدامة، (ج2 / 181).

- إذا تباعدت أقطار البلد، وصار الناس يشق عليهم حضور الجمعة، بحيث تعطل مصالحهم في ذلك اليوم، ففي هذه الحالة يجوز إقامة أكثر من جمعة بقدر الضرورة؛
- إذا كان بين أطراف البلد عداوة وخصومة، فخيف إن اجتمعوا في مكان واحد أن تثور فتنة أو قتال بينهما، فيجوز في هذه الحالة أن تقام أكثر من جمعة، " لكن هذا مشروط بما إذا تعذر الإصلاح، أما إذا أمكن الصلح وجب الإصلاح، وتوحيدهم على إمام واحد[1]".

وأما الإمام أبو حنيفة فقد اختلف النقل عنه بين من نسب له القول بالجواز مطلقا كالسرخسي[2] وبين من نسب له القول بالمنع مطلقا كابن الهمام[3]، ولكن كتب فروع المذهب وشروحها بينت أن مذهب الأحناف هو الجواز عند الحاجة، وكِبَر المصْر: "فإن في إلزام اتحاد الموضع حرجا بينا لاستدعائه تطويل المسافة على الأكثر[4]"، وقد اقتصر بعض الأحناف في جواز تعدد الجمعة على موضعين فقط؛ "لأن الحرج يندفع عند كثرة الزحام بموضعين غالبا فلا يجوز أكثر من ذلك[5]"، قال الكاساني: "وما روي عن محمد من الإطلاق في ثلاثة مواضع محمول على موضع الحاجة والضرورة [6]".

---

[1]- الشرح الممتع على زاد المستقنع لابن العثيمين (ج5 / 73).

[2]- المبسوط للسرخسي (ج2 / 215)

[3]- شرح فتح القدير لابن الهمام (ج2 / 53)

[4]- قوله (وليس الاحتياط في فعلها الخ) قال البرهان الحلبي: "الفعل هو الاحتياط لأن الخلاف فيه قوي لأنها لم تكن تصلى في زمن السلف إلا في موضع واحد من المصر، وكون الصحيح جواز التعدد للضرورة لا يمنع شرعية الاحتياط" حاشية الطحاوي على مراقي الفلاح (ت: 1231هـ)، (ج1 / 327)

[5]- بدائع الصنائع لعلاء الدين الكاساني (ج1 / 261).

[6]- المصدر نفسه والصفحة.

والذي يظهر من مذهب الأحناف أنهم يجوزون تعدد الجمعة أكثر من اثنتين أو ثلاث للحاجة، بعلة دفع كثرة الزحام الناشئ عن التزام موضع واحد، وتطويل المسافة على عموم الناس[1].

فإن أفادت الأدلة الآنفة وجوب إقامة جمعة واحدة في المصر أو المدينة، وأن ذلك أصل ينبغي اعتباره، فإنها لم تتعرض، في الوقت نفسه، إلى أحوال الحاجة، فإذا ما وجدت أسباب الحاجة وجب استثناؤها من ذلك الأصل مراعاة لحاجة عموم الناس، أما ما وقع في عهد عثمان بن عفان ﵁ فهو واقعة عين لا عموم فيها، بدليل أن عليا ﵁ أقام صلاة العيد في الكوفة في الصحراء، واستخلف ابن مسعود ﵁ يصلي بالضعفة صلاة العيد في المسجد[2]، والجمعة مثلها، فدل على جواز تعدد الجمعة عند الحاجة.

ولهذا، كان مذهب الأحناف في هذه المسألة أكثر مراعاة من غيره لمّا جعل الحاجة هي مناط التخفيف، بخلاف مذهب الجمهور الذي اقتصر على أحوال الضرورة. إلا أن ما يلاحظ في الأزمنة الراهنة أن الناس توسعوا في مفهوم الحاجة حتى أصبحت المساجد التي تقام فيها الجمعة في بعض المدن بكثرة لا تناسب مقام الرخصة أو الاستثناء من الأصل، وهذا مخالف لمقاصد الشرع في تشريع الجمعة.

---

[1]- قال وهبة الزحيلي: " أما الحنفية: على المذهب وعليه الفتوى فقالوا: يؤدى أكثر من جمعة في مصر واحد بمواضع كثيرة دفعاً للحرج؛ لأن في إلزام اتحاد الموضع حرجاً بيناً، لتطويل المسافة على أكثر الحاضرين، ولم يوجد دليل على عدم جواز التعدد، والضرورة أو الحاجة تقضي بعدم اشتراطه، لا سيما في المدن الكبرى". الفقه الإسلامي وأدلته، (ج2 / 439).

[2]- الشرح الممتع على زاد المستقنع (ج5 / 71)

خلاصة

أفضى بنا تمحيص موقف الأئمة الثلاثة أبي حنيفة ومالك وأحمد من الحاجة إلى تأمل الأصول المعتبرة لديهم، والفتاوى التي أطلقوها مراعاة للحاجة، واختياراتهم الفقهية، ونحاول في المبحث الرابع استبيان موقف الإمام الشافعي من الحاجة من خلال ما ثبت عنه، في كتابه "الأم"، الذي أمدنا بأقوال صريحة تبين هذا الموقف بوضوح.

المبحث الرابع:
موقف الإمام الشافعي من الحاجة الشرعية

تمهيد

بدايةً، لا بأس من الإشارة إلى أنه ثبتت أقوال صريحة عن الإمام الشافعي تتعلق بالحاجة الاصطلاحية التي اشتغلنا عليها، والتي تتعارض، في ظاهرها، مع موقف الأئمة الثلاثة، وتفيد أن هذا الإمام لا يعتبر الحاجة حالة تستوجب استثناء خاصاً، بخلاف الضرورة التي استوجبت عنده تلك المراعاة. وعليه، سنعرض أقوال الإمام الشافعي أو بعضها، ومن خلالها نبرز موقفه الذي أعلناه.

الإمام الشافعي : الحاجة (الاصطلاحية) لا تبيح المحرم.

قال الشافعي في الأم: "ليس يُحَلُّ بالحاجة محرمٌ إلا في الضرورات من خوف تلف النفس، فأما غير ذلك فلا أعلمه يحل لحاجة، والحاجة فيه وغير الحاجة سواء[1]".

يبدو أن مدلول هذا كلام لا مجال للالتباس فيه، أو الاختلاف في مراد صاحبه به، ولهذا، والله أعلم، لم يتعرض له علماء المذهب بالتوضيح والبيان اكتفاء منهم بما يدل عليه ظاهره: وهو أن الإمام الشافعي لا يرى أن الحاجة يحل بها محرم.

ورغم ذلك، يحق لنا أن نتساءل عن جوانب أخرى تتعلق بالحاجة مما لم يتيسر فيها كلام صريح للإمام الشافعي، وقد تتجاذبها، بسبب ذلك، الظنون

[1] - الأم (ج3 / 28).

والاحتمالات ممّا يجعل موقفه من الحاجة ليس بذلك الوضوح الذي قدّمناه. ويمكن أن نجمل هذه التساؤلات في سؤالين اثنين:

السؤال الأول:

هل يقصد الإمام الشافعي بالحاجة، التي لا يحل بها محرم، كلا قسميها؛ أي الحاجة الخاصة والحاجة العامة معاً أم يقتصر كلامه فقط على إحداهما؟

السؤال الثاني:

يعد المحرم من الأحكام التكليفية التي تنتمي إلى دائرة المنهيات، وهو في أعلى مراتبها، وقد يتوسع في استعماله للتعبير عن بعض مراتب المنهيات كالمحرم لغيره أو ما حُرّم سدا للذريعة أو ما يخالف القياس، فهل الإمام الشافعي يريد بالمحرم سائر هذه الأنواع أم فقط ما كان في أعلى مراتبها ؟

لا يسعنا للجواب عن هذين السؤالين إلا أن نقف عند كلام الإمام الشافعي بسباقه ولحاقه حتى يتمهد لنا المراد: يقول رحمه الله : " وكل ما لم يجز أن يبتاع إلا مثلا بمثل، وكيلا بكيل، يدا بيد، وزنا بوزن فالقسم فيه كالبيع، لا يجوز أن يقسم ثمرُ نخل في شجره رطبا ولا يابسا، ولا عنبُ كرم ولا حب حنطة في سنبله ولا غيره مما الفضل في بعضه على بعض الربا... وكذلك لا يقتسمان طعاما موضوعا بالأرض بالحزر حتى يقتسماه بالكيل والوزن، لا يجوز فيه غير ذلك بحال، ولست أنظر في ذلك إلى حاجة رجل إلى ثمر رطب؛ لأني لو أجزته رطبا للحاجة أجزته يابسا للحاجة، وبالأرض للحاجة، ومن احتاج إلى قسم شيء لم يحلل له بالحاجة ما لا يحل له في أصله، وليس يحل بالحاجة محرم إلا في الضرورات من خوف تلف النفس، فأما غير ذلك فلا أعلمه يحل لحاجة، والحاجة فيه وغير الحاجة سواء[1]".

---

[1]- الأم، (ج3 / 28).

بعد تأمل الكلام الذي بين أيدينا يمكن أن نستخلص الأجوبة التي نتوخاها عبر النقاط الآتية:

- يعد تقسيم الأشياء بين الشركاء من باب المعاملات التي تخضع ـ في معظم صورها ـ لِأحكام البيوع. وعليه، فإذا كانت هذه الأشياء التي يُراد تقسيمها من جنس الربويات فلا بد من مراعاة المماثلة إذا كانت صنفا واحدا كتقسيم الرطب؛
- تقسيم الأصناف الربوية بالتخمين والحرز لا يجوز لأنه سيفضي إلى الجهل بالتساوي بين الأصناف، والجهل بالتساوي كالعلم بالتفاضل، وهو ربا؛
- الشهوة إلى الرطب حاجة عامة لا تختص بفئة معينة من الناس، بل بعمومهم، ورغم ذلك، فهي لا تبيح لصاحبها تقسيمه بالتخمين والحرز ـ أي أن يقع في ربا الفضل ـ إذا تعذر الكيل أو الوزن؛
- ربا الفضل [1] حُرم من باب سد الذرائع خشية وقوع الناس في الربا المحقق أو ما يسمى بربا النسيئة، فتحريمه تحريم وسائل لا تحريم مقاصد، أو هو حرم لغيره لا لذاته، ورغم ذلك لم يحلل بسبب الحاجة؛
- الضرورات خَوْف تلف النفس هي الحالة التي تبيح المحرم، أما غيرها من الحالات كالحاجة العامة فلا يمكن لها ذلك؛
- غياب الإشارة من كلام الإمام الشافعي إلى موقفه من الحاجة الخاصة، ولكن إذا استعملنا القياس الأولى، فيمكن أن نقول إنه لا يعتبرها ما دام لا ينظر إلى الحاجة العامة وهي أشد باعثا من الحاجة الخاصة، فمن باب أولى ألا ينظر إلى الخاصة كذلك؛

---

[1]- وهي الزيادة التي تقع في الصنف الواحد الربوي في مقابل الأوصاف كالجودة والرداءة، والخفة والثقل، وغيرها من الصفات.

- هذا الموقف من الحاجة الخاصة الذي نسبناه للإمام الشافعي يؤيد عدم إجازته نقل أموال الزكاة من مكانها التي يجب أن تصرف فيه إلى مكان آخر لوجود حاجة خاصة بأهله، ولذلك: " لو أجدب أهل بلد وهلكت مواشيهم حتى يخاف تلفهم وأهل بلد آخر مخصبون لا يخاف عليهم لم يجز نقل صدقاتهم عن جيرتهم حتى يستغنوا، فلا ينقل شيء جعل لقوم إلى غيرهم أحوج منهم، لأن الحاجة لا تحق لأحد أن يأخذ مال غيره[1]".
- فهذه الحاجة التي لم ير الإمام الشافعي أنها تجيز لأحد أن يأخذ مال غيره هي حاجة خاصة بقوم في مكان معين بلغت من الشدة والخصاصة أشد درجاتها كما دل عليها قوله "حتى يخاف تلفهم"، وهو تعبير قد يبدو في ظاهره أنه يشمل حالة الضرورة نفسها، إلا أنه ليس كذلك، بدليل أن الضرورة تحق للمضطر أن يأخذ مال غيره ولكن بشرط الضمان، فالاضطرار سبب من أسباب إباحة الفعل المنهي عنه يرفع الإثم ولا يبطل حق الغير، وهو أمر متفق عليه بين جميع الفقهاء، ومنهم الإمام الشافعي، وقد نص على ذلك في كتابه "الأم"[2]، لكنه عبر بلفظ أقوى للدلالة على أن الحاجة، ومنها الخاصة التي نحن بصدد بيان موقفه منها وإن كانت شديدة، فإنها لا تحق لأحد أن يأخذ مال غيره.
- مما يؤكد أن الإمام الشافعي لا يأخذ بالحاجة ما ذكره الزركشي (ت: 794هـ) ـ وهو شافعي المذهب ـ في كتاب يقرر فيه قواعد المذهب، إذ بين فيه حدود ما تبيحه الضرورة وحدود ما تبيحه الحاجة فقال: "فالضرورة: بلوغه حدا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب، كالمضطر

1- الأم، (ج2 / 83).

2- قال الإمام الشافعي: "وإن اضطر فلم يجد ميتة ولا شرابا فيه ميتة ومع رجل شيء، كان له أن يكابره، وعلى الرجل أن يعطيه، وإذا كابره أعطاه ثمنه وافيا"، الأم (ج2/ 235).

للأكل واللبس بحيث لو بقي جائعا أو عريانا لمات، أو تلف منه عضو، وهذا يبيح تناول المحرم. والحاجة: كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكل لم يهلك، غير أنه يكون في جهد ومشقة، وهذا لا يبيح المحرم[1]"اهـ

قراءة موقف الشافعي في ضوء آراء معاصرة ومناقشتها

1 ـ القراءة:

إذا تقرر لدينا أن الإمام الشافعي لا يعتبر الحاجة حالة تستدعي رخصة ما، خاصة كانت أو عامة، ولا يحق للمكلف أن يخالف من أجلهما النصوص الشرعية، فإن لبعض الباحثين المعاصرين رأيا آخر في موقف الإمام الشافعي من الحاجة، وتفسيرا مخالفا لكلامه الذي تم نقله والنظر فيه. ويمكن أن نصنف هذه التفسيرات والآراء إلى رأيين بارزين، هما:

الإمام الشافعي يأخذ بالحاجة القوية دون غيرها

يعتقد أصحاب هذا القول أن الإمام الشافعي يأخذ بالحاجة القوية والشديدة فقط، فهي وحدها التي تؤثر عنده في الأحكام الشرعية، أما مطلق الحاجة فلا يعتبرها، والحال، فعلى ضوء هذا التفريق بين الحاجتين ينبغي أن يُفهم كلام الإمام الشافعي؛ "لأن الأمور المنهي عنها لا تؤثر فيها أي حاجة، بل لا يؤثر فيها إلا الحاجات القوية. ولعل هذا هو مراد الإمام الشافعي في قوله: (وليس يحل بالحاجة محرّم إلاّ في الضرورات)، وينبغي ألا يفهم من هذا النقل أن الأمام الشافعي يرى عدم تأثير الحاجة في المحرمات، وإنما مراده ـ والله أعلم ـ أن المحرمات لا تحل بأي حاجة، بل لا بد أن تكون الحاجة قوية، والذي دعاني إلى

[1] - المنثور في القواعد للزركشي (2/ 319).

هذا التفسير لمقولة الإمام الشافعي: أن الإمام الشافعي يعمل بالحاجة ويعتبرها في المأمورات والمنهيات، وكتب مذهبه حافلة بهذا الأمر[1]".

الإمام الشافعي يلتفت إلى الحاجة بشرط ملاءمتها لقصد الشارع

إذا كان أصحاب القول الأول نسبوا إلى الإمام الشافعي أخذه بالحاجة القوية، فإن أصحاب هذا الرأي نسبوا إليه الأخذ بها والعمل بمقتضاها شريطة أن تكون موافقة لمقصود الشارع، غير مخالفة للأصول الثابتة عنه. ومن هؤلاء د. أحمد كافي الذي قال عنه في معرض بيان موقف علماء الأصول من الحاجة: "إنّ الإمام الشافعي يقول بها، وإن لم تستند إلى أصل، شريطة قربها من معاني الأصول الثابتة، شبيهة بالمصالح المعتبرة، متلائمة مع مقاصد الشرع[2]". واستند رأيه هذا إلى موقف هذا الإمام من المصلحة المرسلة والحاجةُ منها ـ على حد تعبيره ـ أنه يقول بها عند التحقيق مستشهدا بكلام القرافي في هذه المسألة[3].

---

[1]- د. أحمد بن ناصر الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام (ج1 / ص266).

[2]- ونص كلامه من أوله إلى آخره: " تتوزع آراء أهل الأصول في حجية الحاجة إلى أربعة مذاهب، هي:

الأول: مذهب من لا يحتج بالحاجة أصلا، وهم طائفة ممن لا يرى العمل بالمصلحة أصلا، وهو مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني والظاهرية والآمدي ومن نحا نحوهم.

الثاني: مذهب الإمام مالك في إطلاق القول بها، ما لم يصد عنها أصل من الأصول الثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع. ومذهب القائلين بالمصلحة مطلقا.

الثالث: مذهب الإمام الشافعي في القول بها، وإن لم تستند إلى أصل، شريطة قربها من معاني الأصول الثابتة، شبيهة بالمصالح المعتبرة، متلائمة مع مقاصد الشرع .

الرابع: مذهب الإمام أبي حامد الغزالي في رفض القول بالحاجة وإثبات المصالح إذا كانت ضرورية وقطعية". الحاجة الشرعية، حدودها وقواعدها ص: 80.

[3]- الحاجة الشرعية، حدودها وقواعدها، ص: 81.

2 ـ المناقشة:

مناقشة الرأي الأول:

استند أصحاب هذا الرأي في تأويل كلام الإمام الشافعي على خلاف منطوقه إلى وجود ما يدل على العمل بمقتضى الحاجة ومراعاتها في كتب مذهب الشافعية، حيث ذكروا أنّ كتبهم حافلة بما يفيد ذلك، وإنْ كان لهذا الأمر ـ إن سلِم من معارض ـ مسوغاته المتعلقة به التي ينبغي الوقوف عندها، وتوجيهاته التي يمكن أن يعلل بها، فإنه، رغم ذلك، لا ينهض بمفرده إلى أن يصرف مقولة الإمام الشافعي الصريحة عن منطوقها.

نعم، قد كان من الممكن أن يكون لهذا الأمر وجه واعتبار لو وجدت أمثلة تدل على أن الإمام الشافعي يأخذ بالحاجة القوية، فنلجأ حينئذ إلى هذا النوع من الجمع، ولكن هذا الأمر ينتفي عن مسألتنا، بل الذي وجد في بعض كتب الشافعية كلام شبيه بكلام الإمام الشافعي الذي يدل على أن الحاجة لا يحل بها محرم أو محظور، قال الماوردي (ت: 450 هـ) : " الحاجة لا تبيح محظورا[1] "، ونقل الزركشي أيضا عن بعض الشافعية ما يدل على عدم اعتبار الحاجة وإن كانت قوية

---

[1]- ونص كلامه: "وقد مضى الخلاف في نجاسة الشعور والأصواف وطهارتها في كتاب الطهارة، فالطاهر منها يجوز استعماله في الذائب واليابس، وأما النجس منها، فضربان، أحدهما: ما كان في الحياة طاهرا، كشعور السباع، والذئاب، فاستعمالها في اليابسات من متاع دون الذائبات؛ والضرب الثاني: ما كان نجسا في الحياة كشعر الكلب والخنزير، وإن جرى عرف العوام باستعماله، وأجازه أبو حنيفة ومالك. وسئل عنه أحمد بن حنبل، فقال: الليف أعجب إلي منه، فكأنه كرهه وأجازه، وعولوا في إباحة استعماله على أمرين: أحدهما: أن الحاجة داعية إليه، والثاني: أن عرف العامة جارٍ باستعماله، وهذا فاسد من وجهين: أحدهما: أنه لما حرم الانتفاع بالخنزير حيا كان تحريم شعره ميتا أولى، والثاني: أنه لما كان أغلظ تنجيسا وجب أن يكون أغلظ تحريما، فإن خالفوا من نجاسته انتقل الكلام إليه. فأما تعويلهم على الحاجة إليه، فالحاجة لا تبيح محظورا، وقد يقوم الليف مقامه، فسقطت الحاجة إليه. وتعويلهم على العرف في استعماله، فهو عرف من مسترسل في دينه. الحاوي الكبير في فقه الشافعي (ج15 / 179)

وشديدة، فقد: "جعل بعضهم المراتب خمسة[1]: ضرورة، وحاجة، ومنفعة، وزينة، وفضول. فالضرورة: بلوغه حداً إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب، كالمضطر للأكل واللبس بحيث لو بقي جائعا أو عريانا لمات أو تلف منه عضو، وهذا يبيح تناول المحرم. والحاجة: كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكل لم يهلك غير أنه يكون في جهد ومشقة، وهذا لا يبيح المحرم[2]". ولا يخفى دقّة هذا التعبير العزيز عن التأويل في وصف الحاجة القوية أو الشديدة، وكذلك الحكم الصريح بأن الحاجة وإن بلغت مبلغ الجهد والمشقة لا تحل المحرم أو المحظور أو الممنوع إلا إذا كانت في مرتبة أعلى من الحاجة وهي حالة الضرورة.

ومن الأمور التي تؤكد أن موقف الإمام الشافعي من الحاجة هو عدم الاعتبار وإن كانت قوية، كلامه الواضح عن حكم الضرورة، فبعدما عرفها أو عرف المضطر[3]، جعل الضرورة وحدها هي ما يبيح المحرم دون غيرها، ومن هذا

---

[1]- تنبيه: كل من وقفت عليهم ممن نقل هذا الكلام من المعاصرين ينسبه إلى الزركشي كأنه من قوله، ومنهم من يضم إلى الزركشي السيوطي، وهذه غفلة ينبغي عدم الوقوع فيها؛ لأن الزركشي يصرح بهذا الأمر، وينسبه على وجه الإبهام إلى بعضهم، وهي صيغة قد تشير إلى عدم الموافقة على مضمون الكلام المنقول إما كليا أو جزئيا، ويغلب الظن أن الحاجة هي سبب ذلك، فإن الزركشي في الكتاب نفسه في غير هذا الموضع أو قبله بصفحات قال: الحاجة الخاصة تبيح المحظور. والله أعلم.

[2]- وتتمة كلامه: وأما المنفعة: فكالذي يشتهي خبز الحنطة ولحم الغنم والطعام والطعام الدسم. وأما الزينة: فكالمشتهي الحلو المتخذ من اللوز والسكر والثوب المنسوج من حرير وكتان. وأما الفضول: فهو التوسع بأكل الحرام أو الشبهة كمن يريد استعمال أواني الذهب أو شرب الخمر. المنثور في القواعد للزركشي (ج2 / 319)

[3]- قال الإمام الشافعي: "والمضطر: الرجل يكون بالموضع لا طعام فيه معه ولا شيء يسد فورة جوعه، من لبن وما أشبهه، ويبلغه الجوع ما يخاف منه الموت أو المرض وإن لم يخف الموت، أو يضعفه ويضره أو يعتل، أو يكون ماشيا فيضعف عن بلوغ حيث يريد، أو راكبا فيضعف عن ركوب دابته، أو ما في هذا المعنى من الضرر البين، فأي هذا ناله فله أن يأكل من المحرم، وكذلك يشرب من المحرم غير المسكر مثل الماء تقع فيه الميتة وما أشبهه" الأم (ج2 / 252).

الكلام الواضح قوله: "يباح في الضرورات ما لا يباح في غير الضرورات [1]"، فاستثنى من الأحوال التي تؤثر في الأحكام الشرعية ما كان في محل الضرورات؛ ومنه أيضا قوله: "يجوز في الضرورة ما لا يجوز في غيرها[2]".

مناقشة الرأي الثاني:

يعتمد أصحاب هذا الرأي في تأويل مذهب الإمام الشافعي على غير ظاهره على التحقيق الذي قام به بعض كبار العلماء وهو شهاب الدين القرافي (ت: 684هـ) في أن الإمام الشافعي يعمل بالمصلحة المرسلة، ولما كانت المصالح تنقسم إلى ثلاثة أقسام: ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات، فيلزم منه أن الإمام الشافعي يعتبر الحاجة لأنها من قسم الحاجيات، أو أن الحاجة جزء من المصلحة المرسلة.

ولنا على هذا الكلام ملاحظتان، وهما:

ـ أن المصلحة المرسلة [3] ليست من المصالح التي نتكلم عنها، فإن المصلحة أو الحاجة التي نحن بصدد بيان موقف الإمام الشافعي منها هي التي تتعارض مع دليل شرعي في الظاهر، والذي دلّ عليه كلام الإمام الشافعي أنه لا يعتبر هذا النوع من المصالح أو الحاجات، بل يَعُدّه من المصلحة أو الحاجة الملغاة، بدليل قوله: " ولست أنظر في ذلك إلى حاجة رجل إلى ثمر رطب[4]"، والسبب في ترك

---

[1]- الأم (ج4 / 142).

[2]- الأم (ج4 / 168). ونظرا لقوة كلام الإمام الشافعي ووضوحه قال الشيخ ابن بيه: "إن الحاجة لا يمكن اعتبارها قائمة مقام الضرورة بصفة مطلقة في إباحة المحرّم، بل إن الأصل أن الضرورة وحدها تبيح المحرّم وأن هذا الحكم لا ينسحب على الحاجة كما قال الشافعي: (وليس يحل بالحاجة محرّم إلاّ في الضرورات)". صناعة الفتوى وفقه الأقليات ص: 204.

[3]- وهي التي سكت عنها الشرع فلم يتعرض لها لا باعتبار ولا إلغاء، وليس لها مثيل أو شبيه ورد به النص فتقاس عليه، انظر مثلا روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة المقدسي، ص: 169.

[4]- الأم، (ج3 / 28).

هذا النظر أو المراعاة لهذه الحاجة هو كونها تتعارض مع عموم النهي عن بيع المزابنة، فهي ملغاة بهذا الاعتبار.

ـ أن الإمام الشافعي لم ينظر، في باب القسمة، إلى حاجة الناس إلى الرطب مع أن هذا النظر له ما يشهد له وهو بيع العرايا الذي هو مستثنى من عموم النهي عن بيع المزابنة لحاجة الناس إلى الرطب، والإمام الشافعي يقول به، ورغم ذلك لم يعتبر هذه الحاجة في باب القسمة ولا نظر إليها، وهذا تأكيد لما تقدم تقريره.

خلاصة

استقر بنا تأمل كلام الإمام الشافعي واستنطاقه وتحليله إلى القول ـ مع غلبة الظن القريب من الجزم ـ إنه لا يعد الحاجة من الأحوال التي تبيح مخالفة الأدلة الشرعية من حيث الظاهر، وإنما هذا أمر خاص لديه بحال الضرورة، وإذا كان هذا موقفه من الحاجة، فهو لا يبيح لنا أن نعممه على جميع علماء الشافعية بعده، فقد ظهرت بوادر الاعتداد بالحاجة في القرن الرابع الهجري، ويمكن الجزم بأنها وصلت في القرن الخامس الهجري مع أبي المعالي الجويني الشافعي (478هـ) إلى مرحلة النضج من حيث التنظير، فخصها بقاعدة مهمة ستكون محل دراسة وتحليل في المباحث المقبلة.



القسم الثالث:

التنظير للحاجة الشرعية

ويتضمن ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تقسيم الحاجة الشرعية باعتبار العموم والخصوص

المبحث الثاني: أسباب الحاجة الشرعية

المبحث الثالث: شروط العمل بالحاجة الشرعية وضوابطها

المبحث الأول:
تقسيم الحاجة الشرعية باعتبار العموم والخصوص

تمهيد

كان من المفترض أن نخصص هذا المبحث لدراسة "أقسام الحاجة الشرعية"، فنقارب فيه التقسيمات الممكنة والمفيدة للحاجة بدل الاقتصار على قسم واحد يتناولها باعتبار العموم والخصوص فقط. وقد حملني على هذا الاقتصار أمران هما:

الأمر الأول: لمّا تأملت صنيع من قسموا موضوع الحاجة قبلي إلى مطلقة ومقيدة، أو أصلية وزائدة، أو متعلقة بفعل العبد وعدمه، أو واقعة ومتوقعة، وغير ذلك من الأقسام والاعتبارات؛ بدا لي أن أمرها غالبا آل إلى الكلام عن أسباب الحاجة أو شروط العمل بها، ففضلت أن أتعرض لبعض أقسام الحاجة بالتبع عند الكلام عن هذين المبحثين. وهذا ليس حكما نقديا سالبا يروم تخطئة تقسيم الحاجة إلى أقسام متنوعة، وإنما هو السعي إلى عرض الموضوع بتصور مختلف.

الأمر الثاني: يعد تقسيم الحاجة باعتبار العموم والخصوص هو التقسيم الذي جرى على أقلام العلماء المتقدمين والمتأخرين، بل يعتبر الوحيد الذي نص عليه هؤلاء العلماء لأهميته. وعند تتبع استعمالهم لمصطلحي الحاجة العامة والخاصة، نلاحظ مظاهر تنوع مفهومها لديهم، وبالأخص مصطلح الحاجة العامة. لذا، فاعتماد معنى معين من معاني الحاجة سيكون له تأثير كبير في مجموعة من الأحكام التي قد نطلقها، خصوصا وأن هذا الاختيار يدفع الباحث بشكلٍ جدي إلى تعميق التحقيق في مفهومي الحاجة العامة والخاصة لدى العلماء. ولهذا،

قد يطول فيهما النفَس فتحرر فيهما العبارات، وتمحص فيهما الأمثلة، وتستخلص منهما الفوائد.

فمن صميم هذه الاعتبارات انبثقت حاجة إفراد هذا التقسيم الثنائي بمبحثين خاصين، كَي ينالا ما يستحقانه من عناية واهتمام، والله الموفق إلى الصواب.

تقدمت الإشارة إلى أن تقسيم الحاجة باعتبار العموم والخصوص هو التقسيم الوحيد الذي نص عليه أهل العلم[1]، ويعدّ أبو المعالي الجويني أول من استعمل مصطلح الحاجة العامة فيما وقفت عليه، ولهذا سيشكل المحطة الأولى التي سأنطلق منها لكشف مفهوم هذا المصطلح.

الحاجة العامة

يتنوع مفهوم العموم في "الحاجة العامة" عند العلماء إلى ثلاثة أنواع؛ مفهوم انفرد به الجويني، ويدل على شمول الاحتياج والاستغراق لكافة أفراد الأمة أو لأغلبيتها العظمى؛ ومفهوم ثان ذكره الجويني كذلك وشاركه فيه جمهور العلماء، وهو بمعنى الكثرة والتكرار للشيء ومعاودته؛ ومفهوم ثالث قال به ابن تيمية، ويدل على دوام الحاجة واتصالها وإن كانت خاصة أو فردية. وسنتناول هذه المعاني على التوالي.

المعنى الأول: الشمول والاستغراق

استقينا هذا المعنى من آراء الجويني في كتابه الغياثي، وهو معنى يدور حول شمول الحاجة واستغراقها لكافة أفراد الأمة أو لأغلبيتها العظمى، كأن تكون قد

---

[1]- ممن جزم بهذا الأمر كذلك الدكتور أحمد بن عبد الرحمن بن ناصر الرشيد في كتابه الحاجة الشرعية وأثرها في الأحكام، انظر (1 / 100 و102).

حلّت بهم نازلة شديدة فأوقعتهم جميعا أو معظمهم في حرج وضيق، فإذا لم تراع حاجتهم تلك فسدت بنيتهم، أو أورثتهم ضعفا يصد عن التصرف والتقلب في أمور المعاش في العاجل أو الآجل[1].

نستدل على المعنى هذا بقوله في هذا النوع: " ولو صابر الناس حاجاتهم وتعدوها إلى الضرورة لهلك الناس قاطبة، ففي تعدي الكافة الحاجة من خوف الهلاك ما في تعدي الضرورة في حق الآحاد[2] ". صاغ الجويني تعريفه هذا مستعملا لفظي "قاطبة" و"الكافة"، وكلاهما يدلان على العموم والشمول المتعلق بجميع أفراد الأمة، وهذا المعنى الذي أشار إليه قريب من مفهوم العموم اللفظي عند الأصوليين.

ومن مميزات هذا النوع من الحاجة العامة أنه مرتبط بما تحصل بها الكفاية فلا يتوسع في مخالفة أدلة الشرع لأجله. قال الجويني: " ومما يتعلق بتتمة البيان في ذلك أنّ جميع ما ذكرناه فيه إذا عمّت المحرمات وانحسمت الطرق إلى الحلال، فأما إذا تَمَكّن الناس من تحصيل ما يحل فيتعين عليهم ترك الحرام واحتمال الكَلّ في كسب ما يحل [3]".

يقتضي هذا الكلام أن ما أباحه هذا الضرب من الحاجة العامة يزول بزوالها شأنه شأن الضرورة، بخلاف الإجارة والجعالة والمساقاة وغيرها من المعاملات التي قيل عنها إنها شرعت لأجل الحاجة العامة، فإنما أبيحت على وجه التأبيد. كما أن الحاجة في هذا الضرب تقدر بقدرها ولا تتعداه، فإذا كان عموم الناس أو بعضهم يستطيعون تحصيل بعض حاجاتهم بالحلال ودون ملابسة الحرام، أي بدون مخالفة أدلة الشرع، فيجب حينئذ تحصيله، ولهذا قال الجويني: " فأما إذا كان

---

[1]- انظر من هذا البحث ص: 22.

[2]- غياث الأمم والتياث الظلم، ص 345.

[3]- نفس المصدر، ص351.

لا يسد الحاجة العامة ولكنه يأخذ مأخذا ويسد مسدا فيجب الاعتناء بتحصيله ثم بقية الحاجة يتدارك بما لا يحل[1]".

نخلص مما ذكر أن عموم الاحتياج في هذا الضرب من الحاجة:

1 ـ يشمل الأمة جمعاء أو غالبيتها العظمى؛

2 ـ يشترط فيه وجود حقيقة الحاجة وإن تعلقت بجميع أفراد الأمة أو معظمهم؛

3 ـ يقدر بقدره ولا يتوسع فيه وإن كان عاما؛

4 ـ لا يستفيد منه إلا المحتاج حقيقة؛

5 ـ يَجُرّ عدم الاستجابة إليه إلى الفساد في الأمور الكلية؛

6 ـ يؤثر في الأحكام حتى لو تعلق الأمر بالمحرم لذاته.

وعلى الرغم من وضوح كلام الجويني في تحديد معالم هذا النوع من الحاجة العامة، فإن كتب أصول الفقه أو القواعد الفقهية لم تهتم بها بما فيه الكفاية، بل وقع عنها نوع من الغفلة؛ فمعظم من تناول موضوع الحاجة العامة من المتقدمين أو المتأخرين ـ فيما اطلعت عليه ـ لا يشير إلى هذا النوع لا من حيث التأصيل ولا من حيث التمثيل. وقد استشعر أحد العلماء المعاصرين وهو الطاهر بن عاشور غياب التراث الأصولي أو الفقهي عن مقاربة هذا النوع من الحاجة العامة، واكتفى بإشارة نفيسة مختصرة في الموضوع ـ وددنا لو أطال النفس فيها ـ وعبّر عن الحاجة العامة بمصطلح اختصّ به وهو الضرورة العامة المؤقتة، فقال: "بين القِسمين[2] قسم ثالث مغفول عنه، وهو الضرورة العامة المؤقتة. وذلك أن يعرض

---

[1]- المصدر نفسه والصفحة.

[2]- والمراد بالقسمين: أولا- الضرورة العامة المطردة وهو اصطلاح اختص به كذلك ومثل له بعقد السلم والمساقاة والمغارسة، وهي أمثلة تضرب للتمثيل للحاجة العامة في ضربها الثاني، كما فعل الجويني وغيره،

الاضطرار للأمة أو طائفة عظيمة منها ما يستدعي الإقدام على الفعل الممنوع لتحقيق مقصد شرعي من سلامة الأُمّة، أو إبقاء قوتها أو نحو ذلك. وهذا التوقيت وهذا العموم في هذا القسم مقول على كليهما بالتفاوت. ولا شك أن اعتبار هذه الضرورة عند حلولها أولى وأجدرُ من اعتبار الضرورة الخاصة، وأنها تقتضي تغييرًا للأحكام الشرعية المقرِّرة للأحوال التي طرأت عليها تلك الضرورة[1]".

لا جرم أن ثمة توافقا كبيرا بين هذا الكلام وبين ما أصله الجويني في كتابه الغياثي، أو بيْنه وبين ما استخلصناه من كلامه في النقاط الست الآنفة الذكر، وللاستدلال على ذلك، نعمد إلى إبراز وجه الشاهد منه على غرار ما فعلناه مع تعريف الجويني، وهو كالآتي:

1 ـ اضطرار الأمة أو طائفة عظيمة منها، والاضطرار هنا بمعنى الاحتياج، لأنه لا يتصور أبداً أن تقع الأمة جميعها في أحوال الضرورة بمعناها الاصطلاحي؛

2 ـ المقصد من مراعاتها هو بقاء قوة الأمة وسلامتها، ولا شك أن عدم الاستجابة إلى هذا المقصد سيجر الأمة إلى الفساد في الأمور الكلية ؛

3 ـ يُقَدّرُ الاضطرار أو الاحتياج بقدره زمانا وأفرادا وقدْرا، وقد دل على هذا الأمر أولا: تسميته لها بالضرورة المؤقتة، وثانيا: قوله "وهذا التوقيت وهذا العموم في هذا القسم مقول على كليهما بالتفاوت" ؛

4 ـ تقتضي مراعاة الضرورة العامة تغييرًا للأحكام الشرعية المقرّرة وإقداماً على الممنوع، وهو إن لم يبين درجة الممنوع إلا أن السياق يدل أنه قد يصل إلى المحرم لذاته ؛

أو للحاجيات كما هو صنيع الشاطبي. والثاني: الضرورة الخاصة المؤقتة وهي الضرورة بمعناها الاصطلاحي التي تبيح أكل الميتة. انظر مقاصد الشريعة للطاهر بن عاشور ص: 380 - 381.

[1] - المرجع نفسه، ص: 381.

5 ـ اعتبار هذه الضرورة العامة عند حلولها أولى وأجدرُ من اعتبار الضرورة الخاصة، وقد أكد الجويني على هذه الأولوية بين اعتبار الحاجة العامة والضرورة الخاصة في أكثر من مناسبة ؛

6 ـ إذا كان الجويني يعتبر بداية الاحتياج الذي يعمّ الأمة ويشمل معظمها فيطلق عليه وصف الحاجة العامة ثم ينزلها بعد ذلك منزلة الضرورة الخاصة، فإن الطاهر بن عاشور اعتبر مآل الاحتياج وأطلق عليه وصف الضرورة العامة؛ فأولهما نظر إلى بداية عموم الاحتياج وأطلق عليه الوصف الذي يناسبه ويصدق عليه في الحال، والثاني نظر إلى ما ينتهي إليه عموم الاحتياج في حالة عدم مراعاته، وأطلق عليه الوصف الذي يصدق عليه في المآل.

مقارنة بين مصطلحي "الحاجة العامة" و "الضرورة العامة المؤقتة":

من المفيد أن نقارن ها هنا بين مصطلحي "الحاجة العامة" و"الضرورة العامة المؤقتة" في الدلالة على الاحتياج الذي يعم الناس ويشمل غالبية أفراد الأمة، وعليه، فإن مصطلح "الضرورة العامة" أبعد التباساً مما قد يفضي إليه مصطلح "الحاجة العامة" بسبب تنوع معانيه، لكنه يوهم، من حيث الظاهر، بأن درجة الاحتياج أو الاضطرار لا بد أن تصل إلى أحوال الضرورة اصطلاحا، ولا يبعد أن يحدث مصطلح " الضرورة العامة " التباساً من هذه الجهة، لذا أقترح أن يضاف إلى هذا النوع من الاحتياج نعت يدل على حقيقة حاله في البداية، وقد رشحنا له كلمة "مؤقتة" تمييزا له من باقي أنواع الحاجة العامة الأخرى، فنسميه هكذا ب **الحاجة العامة المؤقتة**[1].

[1]- وهو اصطلاح سأستعمله أثناء التعبير عن الحاجة العامة في ضربها الأول الذي دل العموم فيها على الاستغراق والشمول لكافة أفراد الأمة أو غالبيتها العظمى، شأن النوازل الكبرى حينما تصيب الأمة أو طائفة عظيمة منها.

المعنى الثاني: الكثرة والتكرار

يدل هذا المعنى على ما تكثر حاجة الناس إليه فيشق عليهم تركه، إما لعادة جرت أو لمصلحة اقتضت، لكن ليس على دفعة واحدة، بل على فترات مختلفة بحسب حاجة كل طائفة أو فرد. إلا أن هذا الاحتياج مما يكثر وقوعه في الناس ويتردد عليهم في حياتهم؛ فالعموم فيه يتعلق بالأشياء المحتاج إليها، والمراد بالكثرة التي تقابل الندرة. وقد دل على هذا المعنى الأمثلة التي ساقها معظم العلماء، ومنهم الجويني كما في كتابه البرهان عند بيانه لمفهوم الحاجة العامة، وكذلك في كتابه النهاية عندما علل بعض أنواع المعاملات بأنها شرعت لأجل الحاجة العامة. وسأعرض، فيما يلي، عينة من تلك الأمثلة، مبرزا وجه دلالة الشاهد منها على المراد:

قال الجويني في النهاية: "والحوالة مجمعٌ عليها، ونسميها من طريق المعنى الارتفاق الظاهر، وهي في مخالفتها قياس البياعات، لما فيها من الحاجة الحاقة تشبهُ القرض، والسلم، (والجعالة، والمساقاة، والقراض[1])، والإجارة، وكلَّ عقد أثبته الشرعُ مُرفِقا خارجا عن قياس النظائر[2] ".

وقال أيضا: "إن عقد الكتابة والجعالة والإجارة ونحوها جرت على حاجات خاصة تكاد تعم، والحاجة إذا عمت كانت كالضرورة، فتغلب فيها الضرورة الحقيقية[3]".

يمدنا هذان القولان بالملاحظات الآتية:

---

[1]- ما جعلته بين القوسين هي مسائلُ نصَّ الجويني على أنها شرعت لأجل الحاجة العامة في مواضع متفرقة في كتابه نهاية المطلب في دراية المذهب.

[2]- المصدر نفسه، (ج 6 / ص: 511).

[3]- المصدر نفسه، (ج 19 / ص: 336).

1ـ أجمعت الأمة، أو جمهورها،على جواز الأمثلة المذكورة، مستندة في ذلك إلى النصوص الشرعية التي أفادت إباحتها، فإنّ أصلها متفق عليه، وإن وقع الخلاف في فروعها بين المذاهب، فذلك لا يضر.

2 ـ نَصَّ معظم الفقهاء على أن هذه الأشياء المذكورة جاءت على خلاف الأصل، أو أنّها لم تأت موافقة للقياس الكلي، والحكمة من تشريعها هو طلب الرفق بعموم الناس، فلو لم تراع حاجاتهم تلك لكانوا في شدة من أمرهم، وهو أمر ينافي يسر الدين. فالجعالة مثلا هي عقد على منفعة مظنون حصولها؛ كمن يلتزم بمال معين لمن يردّ عليه متاعه الضائع، أو دابته الشاردة، أو يحفر له بئرا حتى يصل إلى الماء، أو يحفّظ ولده القرآن وغيرها من العقود التي يظهر فيها الغرر واضحا، ولكنها رجحت لكثرة وقوع أسبابها أو مقتضياتها مع حاجة الناس إليها.

3 ـ إن الاحتياج إلى الحوالة أو الجعالة أو المساقاة أو غيرها من الأمثلة التي ساقها الجويني لا يكون في الأمة دفعة واحدة، بل على فترات متفرقة في حياة الناس، وبهذا فارقت الحاجة العامة في هذا الضرب حالها في النوع الأول. فبينما تكون الحاجة فيه أشبه بالنازلة التي تعم جميع الناس، فتعوزهم في وقت معين إلى تلبية حاجتهم، فإنّها في هذا النوع متفرقة بحسب كل فرد أو طائفة.

4 ـ إن الاحتياج إلى الحوالة أو الجعالة أو المساقاة أو غيرها من الأمثلة المذكورة كثير ومتواتر في الأمة، بحيث يغلب وقوعه أو وجوده فيها، إلا أن هذا الاحتياج لا يشمل سائر الناس، بل لا يكون حتى في غالبيتهم العظمى؛ فلا يمكن أن يزعم أحد أن المساقاة يحتاج إليها معظم الناس بله عمومهم، فإن مجالها الأراضي المخصصة للزراعة أو الأشجار التي تحتاج إلى الرعاية والسقي، وليس معظم الناس يشتغلون في الزراعة أو يملكون أراضي للزراعة، ومن يملك ذلك قد يعمل بنفسه أو يؤجر غيره بأجرة معلومة، ولا يتعرض لعقد المساقاة. ومع

ذلك، فهي كثيرة وليست نادرة، فمن كانت له قطعة أرض أو شجر، فإما أن يشتغل فيها بنفسه أو يعامل عليها، وما كان كذلك فهو كثير في الأمة غير نادر، ولهذا قال أبو جعفر: " ما بالمدينة أهل بيت هجرة إلا يزرعون على الثلث والربع "[1]. فالحاجة إلى المساقاة واضحة، والعموم فيها مرتبط بها لا بالناس، ومعنى ذلك أن عقد المساقاة يكثر الاحتياج إليه كثرةً تقابل القلة أو الندرة.

5 ـ قد يبدو للوهلة الأولى أن كلا معنيي الحاجة العامة لا فرق كبير بينهما، أو أن التفريق بينهما ليس له كبير فائدة، لأن ما كثر الاحتياج إليه غالباً ما يشمل جميع الناس أو معظمهم. وهذا قد يكون صحيحا إلى حد ما من حيث دلالة اللزوم، ولكن إذا أمعنا النظر جيداً، **فإنّ بين المعنيين فَرقاً مهماً** لعله يتضح بجلاء كلّما أردنا أن نقابل الحاجة العامة في ضربها الأول، إذ هي تقابل حاجة الأفراد، وأما ما يقابلها في ضربها الثاني فهي الحاجة النادرة، وبالأضداد قد تتجلى الأشياء كما يقال. وبديهي أنّ خصائص هذا الضرب من الحاجة العامة وما تبيحه ليست نفسها في الضرب الأول، وهذا الأمر لا تخفى أهميته، وسيأتي الكلام عنه بشكل أوضح أثناء الكلام عن شروط العمل بالحاجة، وكذلك عند مرحلة تنزيل الحاجة العامة منزلة الضرورة.

والذي يكفي في هذا المقام هو أن يتنبه القارئ إلى أن إطلاق معظم العلماء لمصطلح الحاجة العامة بمعنى الكثرة التي تقابل القلة أو الندرة هو الاستعمال الشائع الذي جروا عليه، فأمّا إطلاقه بمعنى الشمول والاستغراق لأفراد الأمة فقليل نادر[2]، ولهذا فمن فسّر الحاجة العامة في نوعها الثاني بأن يكون الاحتياج شاملا جميع الأمة[3] ـ وقد جرى على ذلك معظم الباحثين المعاصرين ـ لم يكن

---

[1] - شرح السنة، للإمام البغوي (ج8 / 253).

[2] - وهو الذي اصطلحنا عليه بالحاجة العامة المؤقتة .

[3] - المدخل الفقهي العام لمصطفى أحمد الزرقاء (ج 2/ ص: 997).

تفسيره دقيقا، فإن مصطلح "الحاجة العامة" خرج من رحم الشافعية ابتداء، ومدلول العموم فيه عندهم يندرج ضمن قاعدة واسعة تُفرق بين أثر العموم وضده في الأحكام وما يترتب عن ذلك، و(ضد العموم) هنا هو القليل أو النادر، فإن ما يعم أو يغلب وقوعه يؤثر في الأحكام، وما يندر وقوعه لا يؤثر فيها.

ومن فروع هذه القاعدة عندهم التفريق بين العذر العام والعذر النادر، ولا يخفى وجه العلاقة بين العذر والحاجة وإن كان لفظ العذر أعم منها، فإن الحاجة سبب من أسباب الأعذار، وأسباب الأعذار كثيرة، ومنها الحاجة، والحاجة العامة تكون وراء أعذار عامة، والأعذار النادرة قد تتولد عن حاجات نادرة.

والذي يسعى إليه محاولُ البيان في هذه السطور: هو أن إطلاق علماء الشافعية وغيرهم وصْف العموم على الحاجة في الأمثلة التي سبق ذكرها ومناقشة بعضها، كالجعالة والإجارة والمساقاة والقراض والحوالة وغيرها، هو بمعنى الكثرة أو الغلبة التي تقابل القلة أو الندرة، وقد جرى على لسان فقهاء الشافعية اعتبار العذر العام في مقابل العذر النادر، وتأكيدا لهذا الأمر سأسوق بضع أمثلة تتعلق بالعذر العام، ومنها:

المثال الأول: التيمم خشيةَ استعمال الماء من شدة البرد حاجة عامة تتكرر

عذر التيمم خشيةَ استعمال الماء من شدة البرد يتردد بين العذر العام الذي يكثر وقوعه في الناس، وبين العذر النادر الذي يقل وجوده فيهم. يقول الماوردي (ت: 450هـ): " فإذا تقرّر بهذا الحديث [1] جواز التيمم في شدة البرد إذا خاف

---

[1] - وهو حديث أخرجه أحمد برقم: 17812، وأبو داود برقم 334، عن عمرو بن العاص ﷺ أنه قال: احْتَلَمْتُ فِى لَيْلَةٍ بَارِدَةٍ فِى غَزْوَةِ ذَاتِ السَّلاَسِلِ فَأَشْفَقْتُ إِنِ اغْتَسَلْتُ أَنْ أَهْلِكَ فَتَيَمَّمْتُ ثُمَّ صَلَّيْتُ بِأَصْحَابِى الصُّبْحَ فَذَكَرُوا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: « يَا عَمْرُو صَلَّيْتَ بِأَصْحَابِكَ وَأَنْتَ جُنُبٌ ». فَأَخْبَرْتُهُ بِالَّذِى مَنَعَنِى مِنَ الاِغْتِسَالِ وَقُلْتُ إِنِّى سَمِعْتُ اللَّهَ يَقُولُ (وَلاَ تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا) فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا.

التّلف من استعمال الماء فتيمم وصلى، انتقل الكلام إلى وجوب الإعادة، وذلك يختلف باختلاف حاله: فإن كان في حضر فعليه الإعادة، لأن تعذر إسخان الماء في الحضر نادر، وإن كان في سفر ففي وجوب الإعادة قولان[1] ".

ثم أخذ يسند القولين إلى أصحابهما مبيناً وجه ذلك وملخصاً سبب الخلاف بين الفقهاء، فقال: "لأن الأعذار النادرة لا تسقط معها الإعادة كالعادم للماء والتراب ـ أي في الحضر ـ والأعذار العامة يسقط معها الإعادة كالعادم للماء في السفر وكالمريض في الحضر، وتعذر إسخان الماء في البرد والخوف من استعماله من الأعذار النادرة، فلم يسقط معه الإعادة[2]".

إن محل الشاهد من هذا النقل هو أن الماوردي قابل العذر العام بالعذر النادر، فكلما كان الشيء شائعاً في الناس أو يكثر وقوعه فيهم فهو عام، وليس المراد بالعموم شمول جميع الناس أو معظمهم بذلك العذر، وإنما كثرة وقوع ذلك فيهم، ففقدان الماء في السفر من الأعذار العامة، وليس معنى هذا أن كل مسافر فاقدٌ للماء، وأن جميع المسافرين كذلك، وإنما هذا الأمر يكثر وقوعه فيهم أو يقع لهم غالبا، فهو في مقابل النادر.

وبناءً عليه، فإن الراجح في المسألة أن العجز عن تسخين الماء للمسافر من الأعذار العامة الذي يكثر وقوعه، ولهذا كان القول الراجح في المسألة لمن قال بعدم إعادة الصلاة، ويشهد لسلامة هذا التعليل دلالة السنة على ذلك؛ فإن النبي ﷺ لم يأمر عمرو بن العاص رضي الله عنه بالإعادة.

---

[1] - الحاوي الكبير للماوردي، (ج1 / 272).

[2] - المصدر نفسه والصفحة.

المثال الثاني: صلاة المجاهد في ثيابه الملطخ بالدم حاجة عامة تتكرر

المجاهد في سبيل الله معرض نفسه للجروح، وقد يضطر إلى أن يصلي في ثياب عليها دم، فهل يعيد صلاته إذا صلى كذلك أم لا ؟

يرتبط الجواب عن هذه المسألة عند الشافعية بعموم ذلك العذر أو خصوصه، والهدف من سوق هذا المثال وغيره يؤكد أن معنى العموم في الحاجة، أو العذر ـ الذي هو أعم منها ـ في اصطلاح الشافعية، هو بمعنى كثرة وقوع الشيء أو تكرره الذي يقابل النادر والقليل. يقول عبد الكريم الرافعي الشافعي (ت: 623هـ): " لو تلطخ سلاحه بالدم فينبغي أن يلقيه أو يجعله في قرابه تحت ركابه إن احتمل الحال ذلك، وإن احتاج إلى إمساكه فله الإمساك، ثم هل يقضي؟ حكى إمام الحرمين[1] عن الأصحاب أنه يقضي لندور العذر، ثم منعه وقال: تلطخ السلاح بالدم من الأعذار العامة في حق المقاتل، ولا سبيل إلى تكليفه تنحية السلاح، فتلك النجاسة ضرورية في حقه كنجاسة المستحاضة في حقها[2]" اهـ.

يظهر من كلام الجويني أن الاستحاضة من الأعذار العامة في حق النساء، ولكن هل العموم فيها يشمل جميع النساء؟ طبعا لا يمكن أن يكون هذا هو المراد ولا يمكن أن يتصوره أحدٌ، وإنما توجيه ذلك: أن من ابتليت من النساء بذلك المرض فإنه يكثر سيلان الدم منها فيصيب ثيابها، وكذلك المقاتل فإنه يكثر أو يغلب تلطخه بالدم، لَا أن جميع المقاتلين يقع منهم ذلك.

---

[1] - إمام الحرمين لقب اشتهر به أبو المعالي الجويني.

[2] - الشرح الكبير للرافعي (ج4 / 647).

المثال الثالث: المرض من الأعذار العامة يتكرر وقوعه

نقل الجويني أن المرض من الأعذار العامة اتفاقا [1] ـ أي بين الشافعية ـ ومن فروع ذلك أن من صلى بالتيمم وهو كذلك لم يُعد. قال الشيرازي (ت: 476 هـ): "إنْ تيمم للمرض وصلى ثم برأ لم يلزمه الإعادة لأن المرض من الأعذار العامة، فهو كعدم الماء في السفر [2] ".

يؤكد هذا المثال أيضاً أن الأعذار العامة المرتبطة بجنس المرض هي أعذار يكثر وقوعها في الناس، فقد جرت العادة أن الإنسان يصاب بالمرض لا محالة، فالعموم الذي يتصف به عذر المرض هو كونه أمرا يتعرض له الإنسان في حياته ويتكرر الإصابة به، لا أنّ الأمة جمعاء تتعرض له، فالعموم هنا يقابل القليل أو النادر، ولهذا قال عبد الكريم الرافعي (ت:623هـ): "فإنه لا يعنى بالعموم في هذا الباب سوى الكثرةِ، والكسرُ والانخلاعُ [3] كثير ليس بنادر[4]".

المثال الرابع: مج الصائم النخامة لا يفسد صومه للحاجة العامة

أظهرت الأمثلة المتقدمة التي قاربت مصطلح "العذر العام" أنّ العموم في الأعذار يتعلق بكثرة وقوع الشيء وتكرره؛ وبذلك فهو يقابل، من حيث المعنى، القليل أو النادر. وسنعمل في المثال الآتي الذي يتعرض لمصطلح "الحاجة العامة" بصفتها موضوع مبحث الباب على إثبات أنه لا يخرج عمّا سبق تقريره في مفهوم العموم المتعلق بالعذر.

---

[1] - قال الجويني: "والمرض يُعدّ من الأعذار العامة في هذا الباب وفاقاً "، نهاية المطلب في دراية المذهب (ج 1 / 196).

[2] - المجموع شرح المهذب للنووي (ج2 / 338).

[3] - وهما من أنواع الأمراض.

[4] - الشرح الكبير للرافعي (ج2 / 361).

قال ابن حجر الهيثمي (ت: 974هـ): "ولا ينافي جميع ما تقرر عدم الإفطار باقتلاع النخامة ولو من الصدر للحاجة إلى ذلك ـ كما صرحوا به ـ ومعناه أن الحاجة لذلك عامة لكل أحد وغالبة؛ إذ لا يخلو أحد من الاحتياج إلى مجها في صومه لئلا تضر به، فلذلك عفي عنها لعموم وقوعها وغلبته، ولم يلحق بها مسألة الذبابة لأنها نادرة جدا وغير عامة فأفطر إخراجها[1]".

مسألة إفساد الصوم بمج النخامة فيها خلاف بين الشافعية أنفسهم فضلا عن المذاهب الأخرى، إلا أنّ وجه الشاهد من كلام ابن حجر الهيثمي هو أنه قابَل بين الحاجة العامة والحاجة النادرة، فاعتبر مج النخامة حاجة عامة، وخلع الذبابة، إذا دخلت في جوف أحد، حاجة نادرة غير عامة. ولا يُشكِلُ علينا قولُه في مج النخامة إنها حاجة عامة لكل أحد، لأنّه لا يقوم بذلك عادة إلا من كان به مرض الزكام أو كثرة السعال المصحوب بالمخاط، وليس عامة الناس كذلك، بل هؤلاء في عموم الناس قليل جداً، إنما مراده أنّ ذلك يكثر وقوعه ويتكرر لمن أصيب بالمرض، وقد أشار إلى ذلك ابن حجر الهيثمي في تتمة كلامه.

تنبيه: الفرق بين النادر والكثير والأكثر عند الفقهاء

هناك مسألة يحسن التنبيه عليها، وقد نبه عليها أبو حامد الغزالي من قبلُ: وهي أن "أكثر الفقهاء يظنون أن ما ليس بنادر فهو الأكثر، ويتوهمون أنهما قسمان متقابلان ليس بينهما ثالث، وليس كذلك، بل الأقسام ثلاثة: قليل وهو النادر، وكثير، وأكثر[2]". ثم مثل لذلك بالخنثى فقال:

"إن الخُنثى فيما بين الخلق نادر، وإذا أُضيف إليه المريض وجد كثيرًا وكذا السفر، حتى يقال المرض والسفر من الأعذار العامة، والاستحاضة من الأعذار

---

[1] - الفتاوى الفقهية الكبرى لابن حجر الهيثمي (ج 2 / 64).

[2] - إحياء علوم الدين للغزالي (ج 2 / 142).

النادرة، ومعلوم أن المرض ليس بنادر وليس بالأكثر أيضًا، بل هو كثير، والفقيه إذا تساهل وقال: المرض والسفر غالب وهو عذر عام أراد به أنه ليس بنادر، فإن لم يرد هذا فهو غلط، والصحيح والمقيم هو الأكثر، والمسافر والمريض كثير، والمستحاضة والخنثى نادر[1]".

إذا كان الرأي قد استقر على تسمية الحاجة في ضربها الأول بالحاجة العامة المؤقتة، فقد أسعف البحث والتنقيب في ضربها الثاني بأن نرشح لها المصطلحات الثلاثة التالية، على أن ننخلها وننتخب منها ما يوافق التصور والمقاربة.

اقتراح ثلاثة مصطلاحات للتعبير عن النوع الثاني للحاجة العامة

الأول: الضرورة العامة المطردة:

تقدم فيما سبق كيف خلصنا إلى وجه تسمية هذا النوع من الاحتياج بالضرورة عند الطاهر بن عاشور، ونص كلامه: "من الضرورات ضرورات عامة مطردة كانت سببَ تشريع عام في أنواع من التشريعات مستثناة من أصول كان شأنها المنع، مثْل السَّلَم والمغارسة والمساقاة، فهذه مشروعة باطراد، وكان ما تشتمل عليه من الضرر وتوقع ضياع المال مقتضيا منعها لولا أنّ حاجات الأمة داعية إليها، فدخلت في قسم الحاجي" [2]؛

الثاني: الحاجة العامة المستمرة:

استنبطناها هذه الحاجة من تسمية الشيخ أحمد الزرقاء لها بأنها: الحكم الثابت لأجلها يكون مستمرا وعاما، وبأنها: ثبت بصورة عامة دائمة يستفيد منها المحتاج وغيره [3]؛

---

[1] - المصدر نفسه والصفحة.

[2] - مقاصد الشريعة للطاهر بن عاشور، ص 380 - 381.

[3] - شرح القواعد الفقهية للشيخ أحمد الزلاقاء ص:195.

الثالث: الحاجة الأصولية العامة:

وهو اصطلاح استقر عليه رأي الشيخ عبد الله بن بيه فقال: "وهي الحاجة الأصولية التي تثبت حكما مستمرا، ولا يطلب تحققها في آحاد أفرادها "[1].

فالظاهر أن أصحاب هؤلاء المصطلحات مشتركون في الحرص على عنصر استمرار الحكم الذي يستند إلى الحاجة العامة في هذا الضرب، وعلى استفادة المحتاج منه وغير المحتاج.

لكن، وفي المقابل، إن كان قَيْدا الاطراد أو الاستمرار أنسب تعبيرا عن حقيقة هذا النوع من الحاجة العامة، فإن لفظ "الأصولية" يوحي بالمفهوم الأصولي الكلي التي تنتمي إليه هذه الحاجة، وبدوره فيه حيث يتطلع إلى أن يكون أصلا مستقلا يُستند إليه أثناء الاستحسان بالحاجة أو الاستصلاح[2]. وبناء عليه، سنستعمل مصطلح **"الحاجة الأصولية العامة"** عند التعبير عن هذا الضرب من الاحتياج، فنميل بذلك إلى تسمية الشيخ عبد الله ابن بيه لها واصطلاحه عليها.

المعنى الثالث: الدوام والاستمرار

ينضاف إلى معنيي العموم اللّذيْن جَلَوْنا تعلّقَهما بالحاجة العامة أي الشمول والاستغراق، ثم الكثرة والتكرار، معنى ثالث فسر به بعض العلماء مفهوم العموم فيها، حين عبّروا عن الحاجة الدائمة أو المستمرة بالحاجة العامة، فكان متعلق العموم عندهم مرتبطا بالوقت أو الزمن وإن خص الفرد.

ومن العلماء الذين فسروا الحاجة العامة بذلك ابن تيمية (ت: 728هـ) إذ ربط وجه العموم بالوقت، قال: "فأما ما رُخِّصَ فيه للحاجة العامة، وهو ما

---

[1] - صناعة الفتوى، ص 216.

[2] - انظر تعريف الحاجة عند عبد الله ابن بيه في القسم الأول .

يحتاج إليه في كل وقت غالباً، فإنّه لا فدية معه[1]". ومعناه أن الإنسان إذا كان يحتاج إلى شيء ما في وقته كله أو معظمه كحاجته مثلا إلى ملبوس معين فهي حاجة عامة، لأنها عمت جميع وقته وجاز بهذا الاعتبار تسميتها حاجة عامة. وقد مثل ابن تيمية للحاجة العامة بهذا الاعتبار في مواضع كثيرة من مجموع الفتاوى وغيرها من كتبه، أجتزئ هنا بعضاً منها:

المثال الأول : ترك المُحرم المبيت في منى حاجة عامة

رخّص الشرع لمن أحرم بالحج من الرعاة ترك المبيت في منى أيام رمي الجمرات، وذلك "من أجل حاجتهم إلى رعي الإبل وضرورتهم إلى الخروج بها نحو المراعي التي تبعد عن منى[2]"، فالبحث عن الكلأ والعشب يشغل معظم وقتهم، ولهذا كان حاجة عامة بالنسبة إليهم في ذلك الوضع، وتعذر مع وجوده وجوب المبيت؛ ولذلك رخص أيضا لسقاة الحجاج[3] في تركه للسبب نفسه إذ اعتبر دوام حاجة من تكلف بالسقاية إلى ذلك حاجة عامة في حقه، قال ابن تيمية: "ولهذا رخص للرعاة والسقاة في ترك المبيت بمنى من غير كفارة لأنهم يحتاجون إلى ذلك كل عام[4]".

---

[1] - شرح العمدة لابن تيمية (ج3 / 41).

[2] - التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البر (ج17 / 260).

[3] - ففي الصحيحين عن ابن عمر ﷺ قال: « اسْتَأْذَنَ الْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ ﷺ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَبِيتَ بِمَكَّةَ لَيَالِي مِنًى مِنْ أَجْلِ سِقَايَتِهِ، فَأَذِنَ لَهُ ».

[4] - شرح العمدة لابن تيمية (ج3 / 41).

وللاعتبار نفسه، رخص الشارع لضَعَفَة الناس أن يدفعوا بليل من مزدلفة[1]، فإن ما هم عليه من الضعف يسبب لهم حاجة عامة أي دائمة ومستمرة لا يستطيعون في العادة تغيير حالهم فيها أو مقاومة ضعفهم منها.

المثال الثاني: المُحْرِمُ يحتاج إلى الخفين حاجة عامة

من أمثلة الحاجة العامة المرتبطة بالوقت التي ذكرها ابن تيمية، حاجة الناس جميعا إلى ستر عوراتهم في عموم وقتهم، إضافة إلى حاجة الاحتذاء أو الانتعال[2]. كذلك اعتبر الحاجة إلى السراويل والخفين حاجة عامة بالمعنى نفسه، إذ قال: "وكما يباح للمحرم ما يحتاج إليه الناس من حاجة عامة كالسراويل والخفين، فلا فدية عند أكثر العلماء كالشافعي وأحمد وسائر فقهاء الحديث بخلاف ما يحتاج إليه في بعض الأحوال فإنه لا يباح إلا مع عدم القدرة، وأبو حنيفة يوجب الفدية في الجميع[3]". فقد قابل ابن تيمية الحاجة العامة بالحاجة في بعض الأحوال، أي المؤقتة غير المستمرة، فهي حاجة في حال دون حال.

---

[1] - فعن ابن عباس أن النبي ﷺ قدِمَ ضَعفَةَ أهلِه وقال: « لاَ تَرْمُوا الْجَمْرَةَ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ ». قال أبو عيسى الترمذي: حديث ابن عباس حديث حسن صحيح. والعمل على هذا الحديث عند أهل العلم أنهم لم يروا بأسا أن يتقدم الضعفة من المزدلفة بليل يصيرون إلى منى. وقال أكثر أهل العلم بحديث النبي ﷺ أنهم لا يرمون حتى تطلع الشمس. ورخص بعض أهل العلم في أن يرموا بليل. والعمل على حديث النبي ﷺ أنهم لا يرمون، وهو قول الثوري والشافعي.

[2] - قال ابن تيمية في شرح العمدة (ج3 / ص: 32): " فإن بالناس حاجة عامة إلى ستر العورة شرعا وبهم حاجة عامة إلى الاحتذاء طبعا فإن الاحتفاء فيه ضرر عظيم ومشقة شديدة خصوصا على المسافرين في مثل أرض الحجاز ".

[3] - شرح العمدة (ج 3 / 270).

والذي يبدو أن تفسير ابن تيمية للحاجة العامة بديمومة افتقار الإنسان إلى أشياء معينة في جميع الأوقات أو الأحوال يؤول إلى معنى الاحتياج إليها بكثرة، بحيث إن حاجته إلى تلك الأشياء تتجدد وتتكرر في حياته.

ولعل تفسير العموم في الحاجة على هذا الوجه قريب جداً من معنى الحاجة العامة في أمثلة الضرب الثاني، بل يمكن أن يندرج فيه، لكني فضلت، مع ذلك، إفراده لكونه يضيف شرطا زائداً. وبعبارة أدق: إن هناك فرقاً دقيقاً بين هذين الضربين من الحاجة العامة، فبينما الاحتياج في الضرب الثاني يكثر وقوعه ويتكرر، إلاّ أن له ارتباطاً بطائفة واسعة من الناس، وهذا هو الغالب عليه، أما الضرب الثالث فإنّ الأمثلة التي ساقها ابن تيمية دلّت على أنّ الحاجة العامّة قد تتعلق، علاوة على ذلك، بفئة معينة محصورة، بشرط أن تكون دائمة، فهي حاجة عامة باعتبار الوقت، خاصة باعتبار من ألمت به، أي المحتاج .

خلاصة: خصائص الحاجة العامة في كل نوع من أنواعها

إذا كانت أنواع الحاجة العامة الثلاثة قد اتفقت في بعض الجزئيات، فقد اختلفت في جزئيات أخرى، ولا بأس بإبرازها وذكر أبرز الفروق التي عنّت لنا ونحن نتأمل أمثلتها في تنامي هذا المبحث، ومن أهم هذه الفروق بين أنواع الحاجة العامة:

الضرب الأول: الحاجة العامة المؤقتة

① يشمل الاحتياج فيه جميع أفراد الأمة أو أغلبيتها العظمى؛
② يشترط فيه وجود حقيقة الحاجة وإن تعلقت بجميع أفراد الأمة أو معظمهم؛
③ يُقدر الاحتياج فيه بقدره وإن كان عاما، ولا يتوسع فيه؛
④ لا يقتصر هذا النوع من الاحتياج على إباحة المحرم لغيره بل يتعداه إلى المحرم لذاته؛

⑤ ما يبيحه هذا الضرب لا يكون على وجه التأبيد، بل ينتهي بزوال الحاجة.

الضرب الثاني: الحاجة العامة الأصولية

① يتعلق الاحتياج فيه بأشياء يكثر الافتقار إليها ويتكرر؛
② لا يشترط أن يعم الاحتياجُ كلَّ شخص بعينه من أجل جواز العمل بمقتضى الحاجة، بل يكفي أن تكون غالبة ومتكررة. وهذا الضرب من الحاجة هو الذي عناه ابن قدامة بقوله: "الحاجة العامة إذا وجدت أثبتت الحكم في حق من ليس له حاجة كالسلم، وإباحة اقتناء الكلب للصيد، والماشية في حق من لا يحتاج إليهما[1]"؛
③ لا يشترط تحقق الاحتياج فيمن أراد العمل بمقتضى الحاجة، فقد يستفيد منها المحتاج وغير المحتاج، ولهذا قال ابن قدامة: "كل ما أبيح للحاجة العامة لم يعتبر فيه حقيقة الحاجة[2]"؛
④ ما أباحه هذا النوع لا يصادم نصاً صريحاً وإنما يخالف القواعد الشرعية؛
⑤ يثبت الاحتياج فيه أحكاما على وجه التأبيد والثبات.

الضرب الثالث: الحاجة العامة الدائمة

وممّا أضافه مفهوم العموم في الحاجة العامة في ضربها الثالث:
① يكون الاحتياج فيه في كل وقت إما غالبا وإما موسميا يعود بانتظام؛
② يُسقط الاحتياج فيه بعض الواجبات؛
③ لا بد مِن تحقق الاحتياج لمن أراد أن يستفيد من رخص هذه الحاجة؛
④ ترتبط الحاجة فيه بأفراد محصورين أو طائفة معينة.

---

[1]- المغني لابن قدامة (ج2 / 117).
[2]- المغني لابن قدامة، (ج5 / 37).

الحاجة الخاصة

تمهيد

إذا كان مصطلح الحاجة العامة قد حظي من العلماء المتقدمين بقدر معين من الاهتمام، فإن مصطلح الحاجة الخاصة لم يحظ بذلك القدر من البيان والتوضيح، بل لم يكن له حضور يُذكر حتى جاء بدر الدين الزركشي (ت: 794هـ) فعرضه بشكل قوي في كتابه (المنثور في القواعد).

إن الزركشي، وإن لم يعرف هذا المصطلح تعريف تحديد، فقد خصّه، بخمسة أمثلة [1] سيكون مدار هذا المبحث على عرضها وفق منهجية موحدة تقوم على التحليل والمناقشة، وتنتهي بالتركيب الرامي إلى كشف المراد من هذا المصطلح لديه، فاستخلاص تعريف ممكن للحاجة الخاصة في ضوئها.

لكن، وقبل الشروع في ذلك، أبادر إلى التمهيد لتلك الأمثلة بالتذكير بأنّ لهذه الحاجة معنيين اثنين: المعنى الأول هو الذي دلت عليه الأمثلة التي ذكرها الزركشي حيث تعلقت الخصوصية فيه بالأحوال؛ والثاني هو الذي اعتمده معظم الباحثين المعاصرين، وقد ارتبطت الخصوصية فيه بالأفراد. ونفصل ذلك كما يلي:

المعنى الأول: خصوصية أحوال

يندرج تحت هذا المعنى، كما تقدم، أمثلة خمسة متعلقة بالحاجة الخاصة سنكشف عن تجلياتها في تصوّر الزركشي على النحو التالي:

[1] - لتُراجع مصنفه: "المنثور في القواعد" (ج2 / 25. 26)، وسنعرضها بالتحليل والتقويم أولاً بأول.

المثال الأول: تضبيب الإناء للحاجة الخاصة

لعل هذا المثال الذي نستهل به بيان المعنى الأول من أشهر ما مثل به الباحثون المعاصرون للحاجة الخاصة وأكثرها رواجا، قال الزركشي: "الحاجة الخاصة تبيح المحظور، منها المثال الأول: كتضبيب الإناء للحاجة؛ قالوا لا يعتبر العجز عن التضبيب بغير النقدين؛ فإن العجز يبيح أصل الإناء منهما قطعاً، بل المراد الأغراض المتعلقة بالتضبيب سوى التزيين، كإصلاح موضع الكسر، كالشد والتوثق. وكذا قاله الرافعي، وذكر الإمام ـ أي الجويني ـ في تفسيرها احتمالين، أحدهما: أن يكون على قدر الشعب، وثانيهما: العجز عن غير النقدين سواء عجز عن إناء آخر أم لا[1]".

بداية، لم أقف، في حدود ما اطلعت عليه في المسألة، على مَن بيّن وجه الخصوصية في هذا المثال، كما لم أتبين بمن تتعلق هذه الخصوصية، بل وأين تتجلى مظاهر الحاجة شرعاً أو اصطلاحاً فيه. وإذا تأملنا المثال من زاوية تصنيفه لحالات الحاجة الخاصة، ألفيناه مكتنفاً بغموض ظاهر يتطلب كشفه وبيانه تسجيل الملاحظات التوضيحية الآتية:

أ. يعد حديث أنس رضي الله عنه هو الأصل في مسألة تضبيب الإناء بالفضة، وقد جاء فيه: «أَنَّ قَدَحَ النَّبِيِّ ﷺ انْكَسَرَ، فَاتَّخَذَ مَكَانَ الشَّعْبِ سِلْسِلَةً مِنْ فِضَّةٍ[2]».

ب. المراد بالحاجة في المثال هو الأغراض المتعلقة بالتضبيب كإصلاح موضع الكسر، والشد والتوثق. ولا يعتبر العجز عن التضبيب بغير النقدين، كما لا يعتبر من باب أولى انعدام الأواني غير المنكسرة.

---

[1]- المنثور في القواعد للزركشي، (ج2 / 25).

[2]- أخرجه البخاري في كتاب فرض الخمس، باب 5، ح: 3109.

والظاهر أن إطلاق لفظ الحاجة على مجرد الرغبة في إصلاح الإناء المنكسر فقط هو إطلاق لغوي يعبر عن مطلق الحاجة الذي تختفي فيه عناصر المشقة والحرج بصفتهما من أهم ركائز وأعمدة الحاجة اصطلاحاً، بل هما حقيقتها، وقد نص عليهما العلماء قديما وحديثا في تعريف الحاجة الشرعية أو الاصطلاحية.

ج. يلاحظ أيضا أن مسألة تضبيب الآنية بالفضة مسألة مختلف فيها بين فقهاء المذاهب، بل وبين الشافعية أنفسهم. ونبين فيما يلي بعضا من هذه الآراء:

- منع المالكية تضبيب الآنية بالفضة مطلقا بناء على ترك عمل أهل المدينة لهذا الأمر، قال الإمام مالك: "ما يعجبني أن يشرب فيه، وهذا ليس من عمل الناس، ولا يعجبني ذلك [1]". واعتمدوا على أحاديث النهي عن استعمال آنية الذهب والفضة، ولم يروا لحديث أنس ﷺ تخصيصا لها، "ولا فيه حجة، لأنه يحتمل أن يكون أنس سلسله بفضة بعد زمان رسول الله ﷺ وبعد وفاة أبي طلحة الذي منعه من ذلك[2] ". وقد جزم ابن الصلاح بأن الذي جعل السلسلة هو أنس ﷺ [3].
- أما الأحناف فجوزوه مطلقا، ولم يشترطوا وجود الحاجة إلى التضبيب، وذلك بناء على أن حديث أنس ﷺ جاء موافقا للقياس، فمِثْلُه لا يُتَأَوَّلُ له أنّه شُرِعَ لأجل الحاجة. أمّا كونه موافقاً للقياس فلأننا: " وجدنا رسول الله ﷺ قد نهى عن لباس الحرير، وأخرج من ذلك أعلام الحرير التي في الثياب من عين الحرير من الكتان ومن القطن، فكان مِثْلُ ذلك نهيه عن الشّرب في آنية الفضة، يخرج منه الشربُ في آنية الخشب التي

---

[1]- البيان والتحصيل لابن رشد الجد، (ج 17 / ص 172).

[2]- المنتقى شرح موطأ مالك، (ج9 / 338).

[3]- سبل السلام شرح بلوغ المرام للصنعاني (ج 1 / 54).

فيها المساميرُ والضَّبَّاتُ من الفضة [1]". ويؤيد ذلك أيضاً حديث عبد الله بن عباس ﵄ أنّ رسول الله ﷺ أهْدَى عامَ الحديبيّةِ ـ في هدايا رسول الله ﷺ ـ جملاً كان لأبي جهل، في رأسه برَة فِضَّة، فَدَلّ على أنّ "العبرة للمتبوع دون التابع، كالثوب المُعَلَّم والجُبّة المكفوفة بالحرير [2]".

والذي يبدو أنّ ما ذهب إليه الأحناف له وجاهته، فإنّ استعمال إناء مضبب بالفضة، وهو من خشب أو نحاس أو حديد أو طين أو غيره من الأشياء المباحة بالأصل، ليس كاستعمال إناء خالص من فضة.

- وأمّا الحنابلة فيُمكِن أنْ نسَجِّلَ لهم موقفين بارزين:

① موقف الإمام أحمد الذي يَقْرُبُ من مذهب الأحناف عند التّحقيق، أي إنه لا يشترط عنصر الحاجة، وقد توَلّى ابن تيمية بيان هذا الأمر بياناً كافياً إذ قال: "وكلام أحمد رحمه الله لمن تدبّره لم يتعرض للحاجة وعدمها، وإنّما فرّق بين ما يستعمل وبين ما لا يستعمل؛ فإنه قال: رأس المكحلة والميل وحلقة المرآة إذا كانا من الفضة فهو من الآنية. وما لا يستعمل فهو أهون مثل الضبة في السكين والقدح؛ فقد نَصَّ على أنه إذا كان الفرق في الاستعمال كالحلقة يمسك بها الإناء وكذلك رأس المكحلة فليس كذلك، بخلاف قبضة السكين فإنها لا تستعمل، ثم أطلق: لا بأس بالضبة وأكره الحلقة، ولم يعتبر الحاجة [3] ".

بناءً عليه، فمناط الحكم عند الإمام أحمد يتعلق بالشيء المستعمل، فإذا كان يصح لغةً وعرفاً أن صاحب الإناء المضبب مستعملٌ للفضة: كَمَن له إناء وحلقته بأكملها من فضة فهذا لا يجوز، أمّا إذا كان لا يسمى مستعملا للفضة

---

[1] - شرح مشكل الآثار لأبي جعفر الطحاوي (ج 4 / 44).

[2] - بدائع الصنائع للكاساني (ج 5 / 132).

[3] - الفتاوى الكبرى لابن تيمية (ج 5 / 300).

فهذا يجوز عنده، بل يمكن القول إنّ الإمام أحمد يرى أن حديث أنس ﵁ جاء موافقاً للقياس: لأنه قاسه على الثوب الذي فيه يسير من الحرير، وقد جوزته السنة النبوية، ولهذا قال في موطن آخر: " لا بأس بالشرب في قدح مضبب إذا لم يقع فمه على الضبة مثل العلم في الثوب [1] ". وعقّب ابن تيمية على كلام الإمام أحمد بما يفيد، من تأمله، مدى موافقته لمذهب الأحناف، بل وصوّبه، فقال: "فقد رخص في الشرب في المفضض ولم يشترط حاجة ولم يقيده بالقلة، وقاسه على العلم في الثوب، وهذا بيّن في أن الفضة تباح على سبيل التبع كالحرير، ومقتضى هذه الرواية أن يباح الكثير إذا كان أقل مما هو فيه ولم يستعمل، وهذا هو الصواب[2]".

② أما الموقف الثاني، فيتمثل في اعتبار الحاجة علة للحكم لمن يقول بجواز تضبيب الإناء بالفضة، وقد ذهب إليه معظم الحنابلة من بينهم أبو الخطاب إذ قال: "لا يباح اليسير إلا لحاجة؛ لأن الخبر إنما ورد في تشعيب القدَح في موضع الكسر، وهو لحاجة، ومعنى الحاجة أن تدعو الحاجة إلى ما فعله به، وإن كان غيره يقوم مقامه [3] ".

تقدّمَت مناقشة تفسير الحاجة بالمعنى الذي ذهب إليه أبو الخطاب عند التعرض لكلام الزركشي، وتبين هناك أن تفسير الحاجة بهذا المعنى تفسير لغوي لا يتعلق بالمعنى الشرعي للحاجة. والذي يمكن أن أضيفه في هذا الموضع ملاحظة أخرى أو استشكالٌ آخر لكلام أبي الخطاب عند قوله:"وإن كان غيره يقوم مقامه".

[1]- المستدرك على مجموع الفتاوى لابن تيمية (ج 3 / 19).

[2]- المصدر نفسه والصفحة.

[3]- المغني لابن قدامة (ج 1 / 93).

ووجه الاستشكال يتعلق بإطلاق هذا القول دون أي دليل يؤيده، فإنه يبعُد كثيراً في الشريعة، لفظاً ومقصداً، أن تكون وسائل أخرى مباحة يمكن أن تقوم مقام الفضة في إصلاح الإناء وتضبيبه، ورغم ذلك تأذن لك في استعمال وسيلة غير مشروعة، فإنّ الأصل يقتضي أن يسعى الإنسان إلى تحقيق أغراضه المشروعة بالوسائل المشروعة، حتى إذا نفدت أو استعصت تلك الوسائل، انتقل المكلف إلى وسائل غير مشروعة في الأصل، بحسب الدليل وقوة الداعي أو الحاجة.

وقد جعل بعض الفقهاء المعاصرين عدم وجود البديل المباح من أهم شروط الحاجة، يقول د. وهبة الزحيلي: "أن تكون الحاجة متعينة بمعنى: ألا يكون هناك سبيل آخر من الطرق المشروعة عادة للتوصل إلى الغرض المقصود سوى مخالفة الحكم العام، وإلاّ فإنّ الحاجة إلى المخالفة لا تكون متوافرة في الواقع[1]".

- أما الشافعية فوافق معظم فقهائهم الحنابلة فيما ذهبوا إليه من اعتبار الحاجة، إلا أنّ لهم في تفسيرها وجهين ذكرهما أبو المعالي الجويني عند تعرضه لمسألة تضبيب الإناء بالفضة، ويعتبران كالقولين عندهم: وجه وافقوا فيه الحنابلة وهو الذي ذكره الزركشي وأبو الخطاب وقد تقدم؛ ووجه آخر يشترط فيه العجز عن وسائل أخرى لإصلاح الإناء المكسر فتتعين حينئذٍ الفضة.

تركيب:

إذا سبرنا مذاهب الفقهاء في مسألة تضبيب الإناء بالفضة، فيبدو واضحاً رجحان قولين عن غيرهما:

---

[1] - نظرية الضرورة الشرعية للدكتور جميل مبارك ص 259.

① أولهما القول الذي اشترط انعدام ما يضبب به من غير الفضة، فتحْوج الحاجة إلى استعمالها، ولا يمكن للشريعة أن تقف عقبة في إصلاح شيء مباح تدعو المنفعة إلى إصلاحه، فإن الشريعة لا تأتي بهذا، وبالأخص إذا كان تحريم استعمال آنية الذهب أو الفضة من باب تحريم الوسائل لا المقاصد، كما لا يمكن أن تقول في الوقت نفسه: لا تصلح أغراضك وحوائجك إذا تعينت الفضة وسيلة للإصلاح، فإنه سفه وإضاعة للمال.

✓ وثانيهما القول الذي يرى أن تضبيب الإناء بالفضة لا يتوجه إليه النهي، وأن حكم التابع له حكم المتبوع، فيبقى على أصل الإباحة ما دام المتبوع مباحاً، ولا تعلق له حينئذٍ بالحاجة أصلا، وهو مذهب الإمام أبي حنيفة والإمام أحمد وصوبه ابن تيمية، وهو الذي يميل إليه العقل، والله تعالى أعلم.

وإذا تقرر هذا الأمر، فإن تضبيب الإناء بالنقدين لا يصلح أن يكون مثالا للحاجة الشرعية، سواءً على مذهب الأحناف ومَن وافقهم، أو على مذهب الزركشي، وقد نسبه إلى جمهور الشافعية. نعم، قد يكون له وجه عند من اشترط العجز عن وسيلة أخرى غير النقدين، إلا أن حديث أنس لا يحتمل ذلك المعنى.

أمّا عن وصف الحاجة إلى تضبيب الْإناء بالفضة بأنها حاجة خاصّة، فإننا إذا أخذنا بمذهب مَن جوّز مطلقاً ولم يشترط الحاجة إلى ذلك، فلَا داعي إلى الكلام عن الخصوص فيها، وهو الراجح؛ وأمّا مَن أطلق وصف الحاجة على مجرد إصلَاح الْإناء المنكسر من الشد والتوثق، فإن الخصوصية اتجهت، من خلَال كلَامهم، إلى الْإصلَاح نفسه واقتصرت عليه.

وأمام هذا الموقف الذي ذهبوا إليه، فإنه لم يَخُصَّ أو يستثن من عموم استعمال الإناء المضبب بالفضة سوى إصلاحه لأجل التزيين، أمّا عموم الاستعمالات أو التصرفات الأخرى فبقيت على أصل الحِلّ أو البراءة الأصلية.

المثال الثاني: أكل الغانمين من طعام الكفار قبل القسمة

الشاهد عليه قول الزركشي: "ومن الحاجة الخاصة التي تبيح المحظور الأكل من طعام الكفار في دار الحرب، جائز للغانمين رخصة للحاجة، ولا يشترط أن لا يكون معه طعام آخر بل يأخذ قدر كفايته وإن كان معه غيره[1]".

وسنقارب هذا الشاهد عرضاً وتوضيحاً في ضوء الملاحظات الثلاث الآتية:

① يُلاَحظ أن الزركشي أطلق وصف الرخصة على أكل طعام الغنيمة قبل قسمته، وهذا يدل على أن الأصل عنده في ذلك المنع والحظر، وإنما رُخِّص في أكل طعام الغنيمة قبل قسمته لأجل الحاجة؛

② المراد بالحاجة في هذا المثال: هو الرغبة في حصول الغانم على طعام وإن كان معه غيره، فهو قد لا يأخذ الطعام لحاجة الجوع، بل للرغبة في أكل طعام غير الذي معه؛

③ يحتمل أن تتعلق خصوصية الحاجة إلى طعام الكفار قبل قسمته إما: لجهة الغانمين، فتكون خاصة بهم دون غيرهم، فلا يحق لمن لم يغز، وإن كان معهم، أن يأخذ من طعام الغنيمة قبل قسمته؛ وإمّا لغرض الأكل دون غيره من الحاجات، أي: إن الغانم لا يحق له أن يتصرف في الطعام إلا على وجه حاجة الأكل منه، أما غير ذلك من الحاجات

[1]- المنثور في القواعد للزركشي، (ج2 / ص 25).

التي قد تتعلق بطلب الطعام، كبيعه أو ادخاره أو غير ذلك مما جرت به العادة فلا يجوز.

تحليل ومناقشة:

ذهب جمهور العلماء بما فيهم الأئمة الأربعة إلى القول بجواز "أخذ الغانمين من القوت، وما يصلح به، وكل طعام يعتاد أكله عموما، وكذلك علف الدواب، سواء كان قبل القسمة أو بعدها، بإذن الإمام وبغير إذنه[1]"، ولم يخالفهم في ذلك إلا ابن شهاب الزهري (ت: 121هـ) إذ اشترط إذْن الإمام ولا بد[2]، وأبو محمد ابن حزم (ت: 456هـ) حين فرق بين نوعين من الطعام؛ طعام لا يقدر على حمله، فجائز أكله ولو لم تكن ضرورة ناجزة، وطعام يقدر على حمله، فحرام أكل الغانمين منه إلا ما اضطروا إليه ولم يجدوا شيئا غيره[3].

ويكمن سبب الخلاف بين الجمهور وبين ابن حزم في تأويل أحاديث هذا الباب، في أنه لما استقر تحريم الغلول، في قليله وكثيره، بأدلة قطعية، أجمعت الأمة على قبولها والعمل بها، فقد اخُتلف في معنى الأحاديث التي تَمَّ بها إخراج طعام الغنيمة واستثناؤه من جملة النهي عن الغلول.

فإذا كان ابن حزم ذهب إلى حمل أحاديث الباب على أحوال الضرورة أو الحاجة الحاقّة التي تبيح أكل مال الغير ولو بدون إذنه، ولا خصوصية حينئذٍ للغانمين؛ أي ليست هي حاجة خاصة؛ فإن جمهور العلماء حملوها على مطلق الحاجة، ولو لم تكن هناك ضرورة ناجزة أو حاجة حاقة، بحيث تكون الرخصة في إطلاق يد الغزاة على طعام الغنيمة ممّا تدعو المصلحة إليه، فإن الغالب في مواطن

---

[1]- فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر (ج 6 / 314).

[2]- المصدر نفسه والصفحة.

[3]- المحلى شرح المجلى لابن حزم، مسألة برقم 963، (ج 7 / 259).

القتال وديار الحرب أن يعز الطعام ويَقِلّ. يقول أبو المعالي الجويني موضحاً ذلك: "والذي تخيّله العلماء من الأمر الكلي أن حاجات الغزاة تمس إلى الطعام، والغالب أنّهم لا يَلْقَوْن في ديار الحرب أَسْوُقاً قائمة، فأطلق الشرع أيديهم فيما يصادفون من طعام المغنم، ينبسطون فيه على قدر الحاجة[1]". ولهذا لم يشترط جمهور العلماء الحاجة الملجئة إلى الطّعام بحيث لو منعوا لهلك الغزاة، وإنّما اكتفوا بالرغبة في الحصول على الطعام، وقيدوه بهذه الحاجة المعينة.

والذي يبدو ـ والله تعالى أعلم ـ أنّ مذهب الجمهور أرجح وأقوى لموافقته ظاهر المنقول ومحاسن المعقول: فأما المنقول، فإن أحاديث الباب دلت على أن طعام الغنيمة مباح للغزاة بدون اشتراط الضرورة أو الحاجة الماسة، وأنه مستثنى من جملة النهي عن الغلول، شأنه شأن سلب القتيل؛ وأما المعقول: فلأن في التزام قسمة طعام الكفار مفسدة كبيرة تربو على المصلحة المتوخاة من ذلك، وبيان هذا الأمر أن "الحاجة تدعو إلى هذا، وفي المنع منه مضرة بالجيش وبدوابهم، فإنّه يعسر عليهم نقل الطعام والعلف من دار الإسلام، ولا يجدون بدار الحرب ما يشترونه، ولو وجدوه لم يجدوا ثمنه، ولا يمكن قسمة ما يأخذه الواحد منهم، ولو قسم لم يحصل للواحد منهم شيء ينتفع به ولا يدفع به حاجته[2]"، بل وقد يتسارع الفساد إلى معظمه بسبب تأجيل تناوله حتى يُقَسّم.

وأمام هذه المفاسد الكبيرة المترتبة عن الالتزام بقسمة طعام الكفار، لم يبق لمصلحة تخميسه سوى حق بيت مال المسلمين فيه، وكذلك تحقيق العدل بين الغزاة فيما غنموه أيضاً من طعام في ظاهر الأمر، ولا شك أن ذلك مطلوب، إلاّ أنّ هذه المصلحة، مع وجود هذه المفاسد، تُعَدّ مرجوحة بحيث لو مُنِعَ الغزاة من أكل طعام الغنيمة، واقتصروا على ما في أيديهم من طعام، مع قلته وعدم كفايته في

---

[1] - نهاية المطلب في دراية المذهب للجويني، (ج 17 / 436).

[2] - المغني لابن قدامة (ج10 / 480).

الغالب الأَعَمّ، لضعفوا وطمع فيهم العدو من جديد، ثم عاد الضرر باعتبار المآل إلى بيت مال المسلمين.

أمّا مسألة العدل بين الغزاة، فإنّ الشارع لما استثنى الطعام من الغلول لم يطلق للغزاة حرية التصرف فيه، بل قيّدها بالحاجة إلى الأكل على وجه المعروف، ولهذا نهى عن النهبة: ففي حديث عاصم بن كليب عن أبيه عن رجل من الأنصار ﷺ قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ في سفر فأصاب الناسَ حاجةٌ شديدة وجَهدٌ، وأصابوا غنما فانتهبوها، فإن قدورنا لتغلي إذ جاء رسول الله ﷺ يمشي على قوسه فأكفأ قدورنا بقوسه، ثم يُرمِّل اللحم بالتراب، ثم قال ﷺ: «إِنَّ النُّهْبَةَ لَيْسَتْ بِأَحَلَّ مِنَ الْمَيْتَةِ»، أَوْ «إِنَّ الْمَيْتَةَ لَيْسَتْ بِأَحَلَّ مِنَ النُّهْبَةِ[1]». قال القاضي عياض (ت: 544هـ) مبيناً أَحَدَ وجوه الحديث: "ويحتمل أنّ سبب ذلك كونهم انتهبوها ولم يأخذوها باعتدال وعلى قدر الحاجة [2]".

إذا ثبت أنّ المرعي في هذا المثال مظنة الحاجة دون حالة الضرورة الناجزة، فقد اتفقت أقوال الفقهاء على عدم اشتراط افتقار الغانمين لطعام آخر كي يأخذوا من طعام الغنيمة، فقد أباح "الله تعالى لهم ذلك، فمن أخذ من الطعام شيئاً مما يقتات أو يصلح به القوت من الأدم وغيره، أو العلف لدابته فهو أحق به، سواء كان له ما يستغني به عنه أو لم يكن له، ويكون أحق بها يأخذه من غيره[3]". قال الجويني: "فإن قيل: ما معنى ما ذكرتموه من الحاجة ومن معه كفايته لا حاجة به؟

---

[1] - أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد،ح رقم: 2705، قال الألباني: "إسناده صحيح". في سلسلة الأحاديث الصحيحة (ج4/237).

[2] - فتح الباري لابن حجر (ج9 /781).

[3] - المغني لابن قدامة (ج 10 / 480)، وقال الماوردي: "وهو قول الجمهور، والظاهر من مذهب الشافعي أن الحاجة غير معتبرة في استباحتها، وأنه يجوز لهم أن يأكلوا ويعلفوا دوابهم مع الحاجة والغنى والوجود والعدم، واعتبارا بطعام الولائم"، الحاوي الكبير (ج14 / 167).

قلنا: الحاجة إلى الاقتيات والعلف قائمة، فله صرف طعام المغنم إليها وإمساك ما معه [1]".

وبناءً على هذا المعنى، فإن إطلاق وصف الحاجة على أخذ الطعام ليأكله الغانم مع وجود غيره معه أو عدم اشتراط ذلك هو إطلاق لغوي يعبر عن مطلق الحاجة، وما تقدمت ملاحظته في المثال الأول موجود بعينه في هذا المثال، فأحوال المشقة أو الحرج التي تستدعي استثناء خاصاً لمخالفة أصل معين هي غير متوفرة. وكأن الشرع لم يطلب تحقق الحاجة في الغانمين إلى الطعام، بل اكتفى بما جرت به العادة في الغالب أن ديار الحرب يَقِلّ فيها الطعام ويَعِزّ، فأطلق أيديهم فيه بشرط أن يأخذ من رغب فيه بقدر كفايته. وإنْ صَحَّ هذا الأمر، فقد وافق هذا المثال بعض خصائص الضرب الثاني من الحاجة العامة[2].

تركيب:

هل حقاًّ تتجلى الخصوصية في هذه الحاجة؟ بما أن الأمر على محك السؤال، فلا بأس من اختزال الاحتمالين اللذين تقدم افتراضهما في هذه المسألة، وهما:

أولا: تعلُّق الخصوص بغرض الأكل دون غيره من الحاجات؛ أي إن الغانم لا يحق له أن يتصرف في طعام الغنيمة إلا على وجه الأكل منه، أمّا غير ذلك من الحاجات التي قد تتعلق بطلب الطعام، كبيعه أو ادخاره أو غير ذلك مما جرت به العادة، فلا يجوز له. وقد اتفقت أقوال المذاهب في تعيين هذه الحاجة والتنصيص

---

[1] - نهاية المطلب في دراية المذهب للجويني، (ج 17 / 437).

[2] - قال القرافي: "الأصل المنع من الانتفاع بمال الغنيمة لا بعد القسمة لحصول الاشتراك في السبب، لكن الحاجة تدعو المجاهدين لتناول الأطعمة لعدم الأسواق بدار الحرب وهو ضرورة عامة"، الذخيرة (ج3 / 419).

عليها[1]؛ لأن أكل طعام الغنيمة قبل قسمته رخصة، فلا ينبغي أن يتعداه إلى غيره من التصرفات، فليقتصر عليه[2].

ثانيا: تعلُّق الخصوص بالغانمين، لأنه أبيح لهم أكل طعام الغنيمة دون غيرهم، فهي حاجة خاصة بهم، فلو اتفق وجود أجنبي عن الغزاة معهم، فلا يحق له الأكل من طعام الغنيمة؛ أو استضاف أحدُ الغزاة الغانمين أجنبيا لَعُدّ غاصبا ووقع في الغلول المنهي عنه. ولم أقف على من قال بذلك، فيما اطلعت عليه، سوى الجويني في كتابه نهاية المطلب: "لو أراد الغانم أن يُطعم أجنبيا ليس من الغانمين لم يكن له ذلك، وعلى الْأجنبي الضمان، والمقدِّم إليه من الغانمين في حكم الغاصب يقدّم الطعام المغصوب إلى إنسان[3]".

يبدو أن كلام الجويني في حقيقته آيل إلى الاحتمال الأول، فإن استضافة الغانم لأجنبي يعد من التصرفات الزائدة في الطعام أو فوق الحاجة؛ لأنه استعمله في الجهة التي لم يسوغ له الشرع استعماله فيها، وقد أبيح له من ذلك الأكل فقط بما يسد به حاجته، أما استضافة أجنبي فهذا لا يجوز.

بعد هذه الجولة في هذا المفهوم المتعلق بأكل طعام الغنيمة قبل قسمته، يمكننا أن نقرر أن الحاجة الخاصة في هذا المثال تتعلق بفعل معين وهو الأكل للغانم دون غيره.

---

[1] - انظر: المنتقى شرح موطأ مالك (ج4 /340)، الزرقاني في شرح للموطأ (ج3 / 27)، شرح السنة للبغوي (ج11 / 122)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (ج7 / 124)، المغني لابن قدامة، (ج 10 / 480).

[2] - قال ابن المنذر: "قد وردت الأحاديث الصحيحة في التشديد في الغلول، واتفق علماء الأمصار على جواز أكل الطعام وجاء الحديث بنحو ذلك فليقتصر عليه"، يراجع فتح الباري لابن حجر (ج 6 / 314).

[3] - نهاية المطلب في دراية المذهب للجويني، (ج 17 / 438).

المثال الثالث: لبس الحرير لأجل الجرب والحكة

ندلف الآن إلى ثالث مثال للحاجة الخاصة التي تبيح المحظور في تصور الزركشي: وهي لُبس الحرير لحاجة الجرب والحكة ودفع القمل، وسكتوا عن اشتراط وجدان ما يغني عنه من دواء أو لبس كما في التداوي بالنجاسة، وقياس ما سبق عدم اعتباره.

عرض وتوضيح:

1. علة الحاجة التي تتحقق في هذا المثال هي دفع الحرج والمشقة لمن أصيب بداء الجرب لما يسببه له، عادة، من حكة أو التهاب جلدي، فلأجل ذلك رخص الشارع لمن أصيب بهذا الداء لباس ثوب الحرير لكونه يطفئ نارها أو يقلل من قوتها. فالمراد بالحاجة هو دفع هيجان الأذى عن المصاب أو تقليله.

2. يحتمل أن تتعلق الخصوصية في الحاجة إلى لبس الحرير إلى نوع الأذى الذي سيصيب المريض، فقد ثبت تحريم لباس الحرير للرجال بأدلة قطعية، ورخص الشارع لمن أصيب بمرض الحكة والقمل استعماله، فالخصوصية متعلقة إذاً بذلك المرض.

3. ذكر الزركشي أن العلماء سكتوا عن اشتراط انعدام بديل يقوم مقام الحرير لأجل التداوي به، كما هو الحال في التداوي بالنجاسة، إلا أنه جزم بعدم اعتبار ذلك قياساً على ما تقدم من الأمثلة، وهو يعني بذلك تضبيب الإناء بالفضة، وأكل طعام الغنيمة قبل قسمته، فإنه لا يشترط عدم وجود ما يقوم مقامهما من الوسائل المشروعة ابتداء.

تحليل ومناقشة:

ذهب جمهور العلماء إلى جواز لباس الحرير عند الحاجة إليه، واستدلوا بما ثبت في الصحيحين من حديث أنس ﵁ قال: «رَخَّصَ النَّبِيُّ ﷺ لِلزُّبَيْرِ وَعَبْدِ

الرَّحْمَنِ فِى لُبْسِ الْحَرِيرِ لِحِكَّةٍ بِهِمَا [1]»، وعند مسلم «أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ وَالزُّبَيْرَ بْنَ الْعَوَّامِ شَكَوَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْقَمْلَ فَرَخَّصَ لَهُمَا فِى قُمُصِ الْحَرِيرِ فِي غَزَاةٍ لَهُمَا [2]». وقد خالف في ذلك الإمام مالك ورأى أنّ المنع مطلق[3]، ولعلّه لم يبلغه حديث أنس رضي الله عنه، ويحتمل أن يكون بلغه لكنّه أخذ بحديث حذيفة رضي الله عنه الذي يفيد المنع مطلقا[4]. قال القرطبي: "وحديث أنس واضح الحجة عليه[5]"، إلاّ أنّ بعض المحققين من المالكية أخذوا بالرخصة التي أفادها حديث أنس رضي الله عنه كابن الماجشون، وعبد الملك بن حبيب (ت: 238هـ)[6]، والقاضي أبي محمد، وهي رواية أخرى ضعيفة عن الإمام مالك[7].

مظاهر الخصوصية في لبس الحرير لحاجة الجرب

إذا كان جمهور العلماء أخذوا بالرخصة التي دل عليها حديث أنس رضي الله عنه، فقد اختلفوا في بعض الأوصاف التي تتعلق بمن يستحق هذه الرخصة، والمتأمل لهذه الأوصاف يجد أنها عبارة عن قيود تخصص عموم الحاجة إلى لبس الحرير لمن به

1- رواه البخاري في كتاب الباس باب 29 ح. رقم: 5839، ومسلم في كتاب اللباس والزينة، باب 3، ح. رقم 5552.

2- رواه ومسلم في كتاب اللباس والزينة باب 3، ح. رقم 5554.

3- قال ابن عبد البر: "وكره مالك لباس الحرير في الحرب، ولم يرخص فيه للحكة والجرب، ولم تثبت عنده الرخصة في ذلك. هذا تحصيل مذهبه"، "الاستذكار"، (ج8 / 320).

4- وهو ما رواه حذيفة رضي الله عنه مرفوعاً: « لا تلبسوا الحرير والديباج فإنه لهم في الدنيا ولكم في الآخرة ». انظر: المنتقى شرح موطأ مالك (ج 9 / 312).

5- عمدة القاري شرح صحيح البخاري للعيني (ج21 / 418).

6- الاستذكار لابن عبد البر (ج8 / 320).

7- قال ابن عبد البر : "وقد روي عن مالك الرخصة في ذلك أيضا"،التمهيد: (ج14 /257). وقال القرافي: "وكرهه مالك إذ لم يبلغه الحديث، وروي عنه الترخيص فيه".الذخيرة، (ج13 / 260)

جرب. وبناءً عليه، فإن الخصوصية في لُبس الحرير لحاجة الجرب والحكة ودفع القمل تحتمل عدة معانٍ، وهي:

① خصوصية تتعلق بالمكان؛ فمن كان في سفر وأصيب بداء الجرب له لبس الحرير طلبا للاستشفاء أو التخفيف، فطلب الاستشفاء من داء الجرب بثوب الحرير حاجة، ولكنها خاصة لمّا تقيدت بالسفر دون الحضر. والسبب في تعلق الحاجة بخصوص السفر دون الحضر هو أن المسافر تعتريه أحوال تستدعي نوعا من التخفيف والتيسير، كأن لا يجد ما يقوم مقام الحرير من الوسائل المباحة مثلا. وهذا القول، وهو وجه عند الشافعية [1]، هو الذي اختاره ابن الصلاح[2].

② خصوصية تتعلق بمجموع الأوصاف التي جاء ذكرها في بعض الروايات من حديث أنس ﷺ، وتتمثل في الإصابة بمرض الحكة والقمل، وأن يكون ذلك في السفر، وبه صرح السبكي إذ قال: "الروايات في الرخصة لعبد الرحمن والزبير يظهر أنها مرة واحدة اجتمع عليهما الحكة والقمل في السفر، وحينئذ فقد يقال: المقتضي للترخص إنما هو اجتماع الثلاثة، وليس أحدها بمنزلتها، فينبغي اقتصار الرخصة على مجموعها ولا تثبت في بعضها إلا بدليل[3]"؛

○ خصوصية تتعلق بأفراد معينين، فهي حاجة خاصة فقط بالصحابييْن المذكورين في الحديث دون غيرهما، كأن حديث أنس ﷺ واقعة عين لا عموم فيها. قال ابن حجر (ت:852هـ): "وفي وجه للشافعية أن

[1] - قال الجويني: "وذهب بعض أصحابنا إلى أن ذلك إنما يجوز في السفر". النهاية، (ج 2 / 608).

[2] - انظر فتح الباري لابن حجر (ج10/ 364).

[3] - أسنى المطالب في شرح روض الطالب لزكريا الأنصاري (ج1 / 275).

الرخصة خاصة بالزبير وعبد الرحمن، وقد تقدم في الجهاد عن عمر ما يوافقه[1]"، ومعنى ذلك أن النبي ﷺ أباح "للزبير وعبد الرحمن على تخصيصهما بذلك لعلمه بانتفاء مفسدة لبس الحرير في حقهما، كما شهد لأبي بكر أنه ليس ممن يجر ثوبه خيلاء[2]"؛

④ خصوصية تتعلق بمرض الجرب، وثمة من أضاف القمل لوروده في حديث أنس رضي الله عنه عند مسلم، واقتصر على ذلك، سواء كان في حالة السفر أو الحضر، وهو مذهب الرافعي والنووي الذي رجح هذا القول وصححه، وضعف الأقوال الأخرى في المذهب[3].

إذا أمعنا النظر في هذه الأقوال الأربعة، فيبدو واضحاً ضعف مذهب التخصيص بالصحابييْن الجليليْن، فإنّ الأصل في التشريع أن يكون لجميع الأمة، لا لأفراد بخصوصهم إلا ما دل الدليل عليه "إذ الأصل عدم التخصيص، والرخصة إذا ثبتت في حق بعض الأُمة لمعنى تعدَّت إلى كل من وُجِدَ فيه ذلك المعنى، إذ الحكم يَعُم بعموم سببه[4] ". قال ابن قدامة: "وما ثبت في حق صحابي ثبت في حق غيره، ما لم يقم دليل التخصيص[5]"، وأكد ذلك ابن القيم بقوله:

---

[1] - انظر فتح الباري لابن حجر (ج10/ 364). قلت: يشير بموافقة عمر رضي الله عنه ما رواه ابن سيرين أنه قال: "نبئت أن الوليد بن عقبة دخل على عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وعليه قميص حرير. فقال: ما هذا لا أم لك !؟ فقال: أليس عبد الرحمن بن عوف يلبسه؟ قال: وأنت مثل عبد الرحمن بن عوف لا أم لك؟ ثم أمر به فمزق عليه". انظر التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (14 / 257).

[2] - شرح العمدة لابن تيمية (ج4 / 304).

[3] - شرح النووي على صحيح مسلم (ج14 / 52).

[4] - زاد المعاد في هدي خير العباد لابن القيم (ج4 / 77).

[5] - المغني لابن قدامة (ج1 / 660).

"والصحيح: عموم الرُّخصة، فإنه عُرْف خطاب الشرع في ذلك ما لم يُصرِّحْ بالتخصيص[1]".

وأما الأقوال الثلاثة الباقية فإن عملية تخريج المناط وتنقيحه تدل على أن الأوصاف أو المعاني التي جاءت روايات حديث أنس ﷺ تنقلها هي حكاية حال، المعتبرُ فيها هو دفع الداء أو التقليل منه إنْ تَعيّن أنّ ثوب الحرير ينفع في ذلك، مهما كان هذا الداء ومهما كان صاحبه، ولا يتقيد بداء بخصوصه، إذ المقصد هو تمكين المريض من استيفاء حاجته، ولا يتصور أبداً من نهج الشريعة أن تفرق بين داء وداء إذا ثبت أن ثوب الحرير ينفع فيهما، ولهذا قال ابن قدامة: "وغير القمل الذي ينفع فيه لبس الحرير في معناه فيقاس عليه[2]". وإذا كان كذلك، فهل يتجه الخصوص نحو السفر؟

لا يخفى أن الشرع راعى حاجات المسافر في مناسبات عديدة ومتنوعة، واعتبر السفر سبباً خاصاً لرخص كثيرة، وهذا قد يقتضي تعلق الخصوص به في هذا المثال لاحتمال حديث أنس ﷺ له، ووجه المناسبة في ذلك أن "السفر شاغل عن التفقد والمعالجة[3]"، فهي حاجة خاصة بهذا الاعتبار. لكن، يبدو عند التأمل أن السفر لا مفهوم له، وذلك من وجهين:

① أولهما: ما سبقت الإشارة إليه أنّ السفر حكاية حال لا خصوص له، وقد ضعّف بعض العلماء تعلق الخصوص به، ومنهم محمد الشوكاني (ت: 1255هـ) إذ قال: "والتقييد بالسفر بيان للحال الذي كانا عليه لا

---

[1] - زاد المعاد لابن القيم (ج4 / 77).

[2] - المغني لابن قدامة (ج1 / 660).

[3] - الشرح الكبير، وهو كتاب فتح العزيز بشرح الوجيز لعبد الكريم الرافعي (ج5 / 37).

للتقييد، وقد جعل السفرَ بعضُ الشافعية قيداً في الترخيص وهو ضعيف [1] ".

② ثانيهما: يُعتبر السفر مظنة لقلة وسائل الإسعاف المباحة أو الأدوية المشروعة لمن أصيب في أثنائه بالمرض. ويلزم من هذا أن الحاجة إلى لبس الحرير عند وجود المقتضي هي عدم وجود البديل المباح، وإلا فلا يمكن أن تكون وسائل مباحة موجودة لتسكين المرض، ورغم ذلك يأذن النبي ﷺ للصحابييْن في لبس الحرير وإن كانا في سفر، فالعبرة إذاً بمدى وجود وسائل تمكن المصاب من أن يستوفي حاجاته، سواء أكان في سفر أم حضر.

وقد مال البغوي والنووي من الشافعية إلى إطلاق الحاجة وعدم التقييد بالسفر، ونصّ بعض العلماء على فحوى هذا الإطلاق، ولهذا اشترطوا انعدام بديل غير ثوب الحرير، قال ابن نجيم الحنفي (ت: 970هـ): "وإنما يكره اللبس إذا لم تقع الحاجة في لبس، فلو كان به جرب أو حكة كثيرا ولا يجد غيره ـ أي ثوب الحرير ـ لا يكره لبسه[2]". فاشترط عدم وجود بديل يقوم مقام ثوب الحرير كي يتمتع المصاب بالجرب أو الحكة بالرخصة ويحقق حاجته منها. وبناءً عليه، فالخصوص المتعلق بالحاجة إلى لباس الحرير واقع عند وجود الأذى الذي يمكن دفعه أو التقليل منه بذلك.

---

[1] - نيل الأوطار للشوكاني (ج2 / 104).

[2] - البحر الرائق لابن نجيم (ج8 / 216).

المثال الرابع: إباحة تحلية آلات الحرب وتقليد الهدي بالفضة

الشاهد في يقول الزركشي: "ومن الحاجة الخاصة التي تبيح المحظور إباحة تحلية آلات الحرب غيظا للمشركين، وحكوا في برة الناقة وجهين، وصححوا المنع والمختار الإباحة؛ فإن النبي ﷺ أهدى جملا في أنفه برة من فضة".

عرض وتوضيح:

1. المراد بالحاجة في هذا المثال هو تزيين آلات الحرب بالفضة، وهذا يقتضي أن الأصل في استعمال الفضة على ذلك الوجه هو المنع، وإلا لَمَا ساغ تعليله بالحاجة إليه، وكذلك تقليد أو إشعار الهدي بيسير من الفضة.

2. يظهر من كلام الزركشي أن الخصوصية في الحاجة إلى تحلية آلات الحرب بالفضة تتعلق بالرغبة في غيظ الأعداء وإرهابهم. وهي الرغبة نفسها في تقليد الهدي بيسير من الفضة، فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «أهدى رسول الله ﷺ عام الحديبية في هداياه جملا لأبي جهل في رأسه برة من فضة، ليغيظ المشركين بذلك [1]».

تحليل ومناقشة:

قبل تحليل ما جاء عن الزركشي في هذا المثال ومناقشته، لا بأس من أن أنبه على أن الحاجة التي نسعى إلى توضيح معالمها ليست مطلقة، بل حاجة معينة يسبب فقدانها حرجا شرعيا أو مشقة شرعية، ولهذا جاز فعل محظور أو ترك مأمور رغبةً في تحقيقها، ودفعاً لذلك الحرج أو تلك المشقة. أما حاجات الإنسان التي جاءت بها النصوص الشرعية أو أتت موافقة للأصول أو القياس فهي غير

---

[1] - رواه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه. (ج1/ 639).

مرادة في مفهوم الحاجة الشرعية؛ لأن المكلف لا يمنعه من تحقيق تلك الحاجات، حينئذٍ، مانعٌ شرعي حتى يضطر إلى أن يسندها إلى الحاجة. والذي يظهر أن تحلية آلات الحرب تفتقد العناصر المكونة للحاجة الشرعية، بل إنّ تسميتها حاجة قد يشاح فيه، يوضح ذلك التحفظات الأربعة التالية:

1. أولا: تحلية آلات الحرب بالفضة يدخل في باب اللباس، ولم يثبت أن الشرع نهى عن استعمال الفضة في هذا الباب، بل المنهي عنه في اللباس يتعلق بالذهب بالنسبة للرجال، أو بالفضة والذهب للرجال والنساء معاً، ولكن في باب الآنية. أما لباس الفضة فالأصل فيها أنها للإباحة، ولم يصرفها عن هذا الأصل صارف، ولهذا قال ابن تيمية: "فأما لُبس الفضة: إذا لم يكن فيه لفظ عام بالتحريم لم يكن لأحد أن يحرم منه إلا ما قام الدليل الشرعي على تحريمه، فإذا جاءت السنة بإباحة خاتم الفضة، كان هذا دليلا على إباحة ذلك وما هو في معناه وما هو أولى منه بالإباحة، وما لم يكن كذلك فيحتاج إلى نظر في تحليله وتحريمه[1]"، وإباحة تحلية آلات الحرب بالفضة يدخل فيما هو أولى من إباحة خاتم الفضة؛ لأن خاتم الفضة يحقق مصلحة تحسينية تتعلق بالزينة، أما تحلية آلات الحرب فتسعى إلى توقيع مصلحة ضرورية، أو على الأقل حاجية تتعلق بإرهاب العدو الذي هو من جنس الجهاد الذي يخدم مقصد حفظ الدين، فتحلية آلات الحرب هو خادم ومتمم لما هو ضروري ولذلك كان أولى بالجواز.

2. ثانيا: إذا كان تزيين آلات الحرب بالفضة جائزاً بدليل البراءة الأصلية، فإنّ النصوص الشرعية جاءت موافقة لهذا الأصل ومؤكدة إياه، منها:

---

[1] - مجموع الفتاوى لابن تيمية (ج25 / 65).

- على وجه العموم، قول النبي ﷺ عن الفضة: « وَلَكِنْ عَلَيْكُمْ بِالْفِضَّةِ، الْعَبُوا بِهَا لِعْبًا، الْعَبُوا بِهَا لِعْبًا [1] »، أي افعلوا بها ما شئتم؛
- ومنها على وجه الخصوص ما أفاده حديث أنس بن مالك ﷺ إذ قال: « كَانَتْ قَبِيعَةُ سَيْفِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ فِضَّةٍ[2]»، والقبيعة هي التي تكون على رأس قائم السيف؛
- ومنها عمل الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، فمن الخلفاء الراشدين أبو بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، ومن أفاضل الصحابة الزبير وعبد الله بن عمر وغيرهما.

3. ثالثا: إن عدم التفات جند المسلمين إلى تزيين آلات الحرب أمر لا يسبب لهم حرجا أو مشقة، وهذا يقتضي أن تحلية آلات الحرب ليست حاجة اصطلاحاً، ولهذا كان إطلاق وصف الحاجة عليها فيه نظر. والذي يبدو أن تحلية آلات الحرب هي مصلحة شرعية معتبرة، فلا هي ملغاة ولا هي مرسلة، وإطلاق وصف الحاجة عليها قد يكون من قبيل التوسع في استعمال الألفاظ، فإن الحاجة تسمى مصلحة، لكن ليست كل مصلحة حاجة، ولهذا كان عدم الالتفات إلى تزيين آلات الحرب بالفضة يفوّت تلك المصلحة.

4. رابعا: إذا تجاوزنا مسألة المصطلح، فإن تزيين آلات الحرب يصح مثالا للحاجة لمن قال بجواز تحليتها بالذهب قياسا على الفضة، وهم الحنابلة وكذلك المالكية، وإن قصروا الجواز على السيف فقط من آلات الحرب، فإن استعمال

---

[1] - مسند الإمام أحمد ح. رقم 8416. قال شعيب الأرنؤوط في تخريجه لأحاديث المسند (2 / 334) : رجاله ثقات رجال الشيخين، غير أسيد بن أسيد روى له جمع، وخرج له أصحاب السنن، والبخاري في الأدب المفرد، وأورده ابن حبان في الثقات، وذكر البرقاني في سؤالاته للدارقطني أنه قال: يعتبر به.

[2] - أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد، ح. رقم 2586، والترمذي في كتاب الجهاد، ح. رقم 1792، والنسائي في كتاب الزينة، ح. رقم 5390. قال الألباني: "إسناده صحيح"، إرواء الغليل (ج3 / 306).

الذهب للرجال حرام. أمّا الشافعية ومن وافقهم كالأحناف فذهبوا إلى جواز ذلك بالفضة فقط، ومنعوه أن يكون بالذهب، وبهذا الاعتبار لا يصح أن يكون تحلية آلات الحرب مثالا على مذهبهم.

ما مظاهر الخصوصية في الحاجة إلى تحلية آلات الحرب بالفضة؟

أهم ما ظفرت به في هذه المسألة هو ما جاء في حاشية الدسوقي من أن الحاجة أو المصلحة في اتخاذ السيف المحلى جائز إذا كان اتخاذه لأجل الجهاد في سبيل الله، وأما إذا كان اتخاذه لأجل حمله في بلاد الإسلام فلا يجوز تحليته، وهذا يدل على أن الجواز مرتهن بما أُعِدَّ للجهاد فقط، كما نص على ذلك علي بن أحمد العدويّ (ت:1189هـ) في حاشيته على شرح أبي الحسن، إذ قال: "(لأن فيه إرهابا للعدو) أي تخويفا له: أي فمحل الجواز إذا كان يجاهد به لا غير وإلاّ حُرِم[1]".

المثال الخامس: إباحة التبختر بين الصفين، والخضاب بالسواد للجهاد غيظا للمشركين

الشاهد عليه قول الزركشي: "ومن الحاجة الخاصة التي تبيح المحظور الخضاب بالسواد للجهاد لما قاله الماوردي، وكذلك التبختر بين الصفين، وقد قال النبي ﷺ لمن رآه يفعل ذلك: « هذه مشية يبغضها الله إلا في هذا الموضع".

<u>عرض وتوضيح:</u>

1. المراد بالحاجة في هذا المثال هو دفع مظاهر الخوف والاستضعاف عن جند المسلمين، كالذل والمسكنة والشيخوخة، لأن دفع تلك الأوصاف قد يكون سببا في جلب مظاهر القوة والمنعة والعزة في صفوفهم، وفي غيظ العدو وإرهابه فلا يطمع فيهم، ولا تزيد قوته النفسية.

[1]- حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني، (ج2 / 450).

2. تتعلق خصوصية الحاجة إلى الخضاب بالسواد بالجيش دون سواهم من المسلمين، وخصوصية الحاجة إلى مشية الخيلاء بمكان القتال والحرب دون غيره من الأمكنة.

تحليل ومناقشة:

إذا كان الأصل في الخيلاء والتبختر، مشيةً أو هيئةً، أنه مذموم شرعاً ومنهي عنه إجماعا، فإن الخضاب بالسواد اختلفت فيه المذاهب اختلافا ظاهرا، بل وتباينت فيه آراء الشافعية نفسها. قال النووي: "اتفقوا ـ أي الشافعية ـ على ذم خضاب الرأس أو اللحية بالسواد، ثم قال الغزالي في الإحياء، والبغوى في التهذيب وآخرون من الأصحاب: هو مكروه؛ وظاهر عباراتهم أنه كراهة تنزيه، والصحيح بل الصواب أنه حرام، وممن صرح بتحريمه صاحب الحاوى ـ أي الماوردي ـ[1] ".

وبناءً على ترجيح النووي، فإن الخضاب بالسواد لا يجوز إلا عند الحاجة إليه، وقد صرح الماوردي بذلك إذ قال: " وأما خضاب الشعر فمباح بالحناء والكتم، ومحظور بالسواد إلا أن يكون في جهاد العدو[2] ".

وقوله: " في جهاد العدو" يقتضي أن ينحصر الجواز في أغراض القتال وأماكنه، فلا يتعداهما إلى أماكن أخرى وإن وجد فيها الكفار كأهل الذمة مثلا، أو إقامة المسلم في غير دار الإسلام ممن لا يحاربون المسلمين؛ أو ألا يكون الجنود على أهبة الجهاد. فالخصوصية إلى الخضاب بالسواد يقوى تعلقُها بمكان الجهاد والمعركة أكثر من تعلقها بالجنود.

---

[1] - المجموع شرح المهذب للنووي (ج1 / 360).

[2] - الحاوي الكبير في فقه الشافعي للماوردي (ج2 / 257).

خلاصة عامة لمفهوم الخصوص في الأمثلة الخمسة المذكورة

كان الدافع إلى دراسة هذه الأمثلة الخمسة التي ساقها الزركشي للتمثيل للحاجة الخاصة هو أننا لم نقف لها على أي تعريف لها لدى العلماء المتقدمين، وكذلك لرغبتنا في استخلاص تعريف لها قد ينسب تجوزا إلى الزركشي، وإن كان الأهم من ذلك هو تصور حقيقة تعلق الخصوصية في الحاجة ومدى انتظامها في سلك جامع.

والذي يبدو أن القدر المشترك في تلك الأمثلة والعنصر الأساس فيها أن الحاجة الخاصة: هي الحاجة التي تعلقت بأحوال معينة قيّد الشارع الرخصة بها لوجود ما يقتضيه. والحال، فإن مفهوم الحاجة الخاصة، سواء عند الزركشي أو الشافعية عامة، متعلق بأحوال معينة.

وقد أشار ابن تيمية أيضا إلى هذا المعنى وأومأ إليه حينما تعرض لبيان مفهوم الحاجة العامة، والشاهد على ذلك قوله: " بخلاف ما يحتاج إليه في بعض الأحوال فإنه لا يباح إلا مع عدم القدرة [1] ". يبدو إذاً أن ابن تيمية قابل الحاجة العامة بالحاجة في بعض الأحوال، أي: إنها ليست دائمة ولا مستمرة، فهي حاجة في حال دون حال. وإذا كانت الحاجة العامة عنده هي الحاجة في جميع الأحوال، فإن الحاجة في حال دون حال هي حاجة خاصة بهذا الاعتبار. فالخصوصية في الحاجة خصوصية أحوال لا خصوصية أفراد أو طائفة أو بلد، وهذا ما تقدم تقريره.

---

[1] - مجموع الفتاوى لابن تيمية، (ج26 / 205).

المعنى الثاني: خصوصية طائفة أو أفراد

على غرار صنيعهم في تفسير العموم في الحاجة بشمول احتياج جميع الأمة له، سلك معظم الفقهاء المعاصرين وجل الباحثين المهيع نفسه في تفسيرهم الخصوص في الحاجة الخاصة بتعلقه بطائفة محصورة. وقد ترددوا في تفسيرهم بين قولين بارزين:

1. القول الأول: اقتِصارُ الخصوصية على أهل حرفة أو بلد[1]؛ فإذا احتاج أهل حرفة أمرا ما دون غيرهم من عموم الناس كان حاجة خاصة بهم، وكذلك إذا احتاج بلد برمته دون غيره شيئا ما كان حاجة خاصة به. وقد استثنوا الفرد الواحد من هذا الأمر، وعللوا رأيهم بِأن "لكل فرد حاجاتٍ متجددةً ومختلفة عن غيره، ولا يمكن لكل فرد تشريع خاص به [2]"، ويعد أحمد الزرقا أول من صرح بالأمر وقال به.
2. القول الثاني: توْسيعُ مفهوم الخصوصية حتى يشمل الفرد الواحد، فقد اعتبر أصحاب هذا الرأي أن الحاجة الخاصة هي التي " يحتاج إليها فئة من الناس كأهل مدينة أو أرباب حرفة معينة، أو يحتاج إليها فردٌ أو أفرادٌ محصورين[3]". والظاهر أن نظر هؤلاء اتجه إلى الخصوص العددي المتعلق بالإنسان على اعتبار أنه إذا كانت مصالح طائفة من الناس تفتقر إلى حاجة ما دون غيرهم، فهي بذلك حاجة خاصة.

---

[1] - قال مصطفى أحمد الزرقاء: "والمراد بكونها خاصة أن يكون الاحتياج لطائفة منهم كأهل بلد أو حرفة؛ نظير ما تقدم في معنى العرف العام والخاص. وليس المراد بخصوصها أن تكون فردية". المدخل الفقهي العام (ج 2 / 997).

[2] - المصدر نفسه والصفحة.

[3] - نظرية الضرورة وهبة الزحيلي ، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية لصالح بن حميد ص: 215 ، الحاجة الشرعية لأحمد كافي ص: 50.

ومما يشهد لتقسيم الحاجة باعتبار العدد ما ذكره أبو حامد الغزالي عند تقسيمه للمصالح[1]، فقد قسمها إلى ثلاثة أقسام: منها "ما يتعلق بمصلحة عامة في حق الخلق كافة، ومنها ما يتعلق بمصلحة الأغلب، ومنها ما يتعلق بمصلحة لشخص معين في واقعة نادرة[2]".

فالقسم الأول من هذه المصالح عند الغزالي هو الذي يتضمن مفهوم الحاجة العامة المؤقتة، أما القسم الثاني عنده فيقرب معناه إلى الحاجة العامة الأصولية، ويبقى القسم الثالث ـ وهو محل الشاهد ـ مقصوراً لديه على شخص معين، وهو في هذا يلتقي مع من فسر الحاجة الخاصة بالتي يكون الاحتياج فيها واقعاً من فرد أو أفراد محصورين.

يبدو أن تفسير الحاجة الخاصة بالمعنى الذي ذهب إليه المعاصرون تفسير غامض ومُشْكل، فقد تعلقت الحاجة الخاصة عندهم بفرد واحد أو طائفة محصورة: فإن صح هذا الأمر فلا يمكن أن تتعدى إلى غيرهم، ومثال ذلك ما ذهب إليه جمهور العلماء في رضاعة الكبير، حيث اعتبروا أن رضاع سالم من سهلة كان حاجة خاصة بأسرة أبي حذيفة، ولهذا قالوا بعدم جواز قياس غيرها عليها، ومقتضى تفسير المعاصرين للحاجة الخاصة أو تعريفهم لها يلزمهم ذلك.

وتفسير الخصوص بهذا المعنى قد استشكله أبو إسحاق الشاطبي من قبلُ حينما تعرض لبيان مفهوم الحرج الخاص. وعلاقة الحاجة بالحرج كعلاقة الشيء بسببه، فحيثما وُجدت الحاجة الشرعية ولم تراع وُجد الحرج، وإذا روعيت انتفى وزال.

أما مظاهر استشكال الشاطبي للحاجة الخاصة أو الحرج الخاص ـ بالمعنى الذي تقدم ـ فقد تعرض لها بإسهاب وكتب في تحليلها ومناقشتها صفحات غير

---

[1]- وإن كانت الحاجة أخص من المصلحة إلا أنها تنضوي تحتها.

[2]- شفاء الغليل للغزالي، ص 184.

قليلة. ونظرا إلى أهمية آراء الشاطبي في سياق تمحيصنا لمواقف المعاصرين من هذه الحاجة، ولمكانة الحرج منها ومن التشريع، ارتأيت أن ألخصها على شكل نقاط، فيتأتى بها إبراز وجه الاستشكال، وهي كالآتي:

1 ـ التشريع بناء على الحرج لا يكون لشخص بعينه أو لقوم مخصوصين، فهذا غير متصور في الشريعة، إلاّ ما اختص به النبي ﷺ أو خصّ به أحدًا من أصحابه؛

2 ـ الخصوص إذا أريد به ما كان خاصا ببعض الأقطار، أو بعض الأزمان، أو بعض الناس إنما يتصور ذلك في زمان النبوة، أو على وجه لا يقاس عليه غيره.

3 ـ إطلاق وصف الخصوصية على الحرج أو تسميته خاصاً يشاحّ فيه، فإنه بكل اعتبار عام غير خاص، إذ ليس مختصًّا ببعض المكلفين على التعيين دون بعض.

وللجويني ما يؤيد هذه النقطة الثالثة فيما أجاب به لمّا سُئل عن الاحتياج لو أنه اختص بناحية من النواحي دون غيرها، قال: إنه لا فرق بين حكم الحاجة خاصة كانت أو عامة، "فالقول فيهم كالقول في الناس كافة، فيأخذ أقدار حاجاتهم[1]".

[1] - ونص السؤال والجواب: "فإن قيل: ما ذكرتموه فيه إذا طبقت المحرمات طبق الأرض واستوعب الحرام الأنام، فما القول فيه إذا اختص ذلك بناحية من النواحي؟ قلنا: إن تمكن أهلها من الانتقال إلى مواضع يقتدرون فيها على تحصيل الحلال تعين ذلك، وإن تعذر ذلك عليهم، وهم جم غفير وعدد كثير، ولو اقتصروا على سد الرمق، وانتظروا انقضاء أوقات الضرورات لا انقطعوا عن مكاسبهم، فالقول فيهم كالقول في الناس كافة، فليأخذوا أقدار حاجتهم كما فصلناها. فهذا نهاية المطلب في دارية هذه القاعدة العظيمة". غياث الأمم والتياث الظلم، ص 224.

المبحث الثاني:
أسباب الحاجة الشرعية

تمهيد

بداية، يتعين أن نُقرّ بأن العلماء المتقدمين والباحثين المعاصرين إذا كانوا قد تمكنوا من حصر أسباب الضرورة[1]، فقد تعذر وصعب عليهم حصر أسباب الحاجة، أي الأسباب التي أوجدت حالة الافتقار عند أصاحبها، وقام الدليل الشرعي على أنها تجلب الرخص. ولا نستبعد أن ذلك يرجع إلى كثرة هذه الحاجات نفسها، وتنوعها، واختلافها الذي يمتد على أوجه عدة؛ فرب حاجة في مكان ليس لها الاعتبار نفسه في مكان آخر. وإن نماذج ذلك لكثيرة، ومنها، تمثيلا لا حصرا، ما يرتبط بالأزمان، فإن حاجات الإنسان في تغير، وكم شيءٍ عُدّ قديما من التحسينيات أو الكماليات، هو اليوم من أوكد الحاجيات، ولنتأمل ما كانت تمثله السيارة الخاصة في العقود الماضية في حياة الناس وما أصبحت تمثله الآن، يظهر لنا مدى درجة التغير في مفهوم الحاجات وتغيير أسبابها.

لا جرم أن أسباب الحاجة، ما ألمحنا إليه منها وما لم نذكره، هي التي دفعت العلماء المتقدمين إلى عدم التعرض لكثرتها وتنوعها واختلافها بالحصر، فلم أقف ـ فيما اطلعت عليه ـ على بحث لهم في ذلك. وهذا لا يعني أنهم لم يقاربوا موضوع

---

[1]- نَصّ فخر الرازي (ت:604 هـ) على أن "الضرورة لها سببان أحدهما: الجوع الشديد، وأن لا يجد مأكولا حلالا يسد به الرمق، فعند ذلك يكون مضطراً. الثاني: إذا أكرهه على تناوله مكره، فيحل له تناوله"، التفسير الرلزي (ج 5 / 191). وإلى ذلك ذهب أبو عبد الله القرطبي (ت: 671 هـ) في كتابه "الجامع لأحكام القرآن" (ج2 / 255)، وقد أضاف بعض العلماء سببا ثالثا وهو الفقر، وممن قال بذلك أبو بكر بن العربي في كتابه أحكام القرآن.

هذه الأسباب كُلّية، بل جادت أقلامهم، في مواضع محددة، بذكر بعضها عن طريق التتبع، ومنها الموضعان التاليان:

- الموضع الأول: عند كلامهم عن أسباب التخفيف، إذ حصروها في سبعة[1]، هي: السفر، والمرض، والإكراه، والجهل، والعسر وعموم البلوى، والنقص[2]؛
- الموضع الثاني: عند حديثهم عن عوارض الأهلية ـ كما اصطلح عليه الأحناف ـ والمراد بها عندهم الموانع التي تمنع التكليف أو تسقطه، وهي قسمان؛
  - أعراض سماوية: وهي المؤثرات في الأهلية الخارجة عن إرادة الإنسان وتصرفه، كالجنون، والعته، والنسيان، والنوم، والرق، والمرض، والحيض والنفاس، والموت؛
  - وأعراض مكتسبة: وهي المؤثرات في الأهلية التي للإنسانِ فيها كسبٌ واختيار، كالجهل، والخطأ، والهزل، والسفه، والسكر، والإكراه[3].

أما البحوث المعاصرة التي أولت اهتماما خاصاً لأسباب الحاجة، فمنها الموسوعة الفقهية الكويتية، فقد ذهبت في بحث لها في الموضوع إلى أن كلَّ ما

---

[1]- قال الشيخ محمد الخضر حسين: أسباب التخفيف في الشريعة حسبما دل عليه الاستقراء سبعة، وهي: المرض، والسفر، والنسيان، والإكراه، والجهل، والحرج، وعموم البلوى، والضعف المعنوي كالأنوثة، والرقية، وجميعها تدور حول المشقة. نقلا عن كتاب الموافقات بتحقيق حسن سلمان مشهور (ج1 / 484).

[2]- الأشباه والنظائر للسيوطي، ص 77، والأشباه والنظائر لابن نجيم ص 84 - 85.

[3]- نهاية الوصول إلى علم الأصول المعروف ببديع النظام الجامع بين كتاب البزدوي والأحكام، لابن الساعاتي (ج1/ 219. 241).

يلحق الإنسان من مشقة وحرج لعدم تحقق المصلحة يعتبر من أسباب الحاجة. وقسمت هذه الأسباب إلى قسمين:

- ✓ الأول: أسباب مصلحية في الأصل، تتعلق بالمصالح العامة للناس في حياتهم الدينية والدنيوية، كالبيع والإجارة وسائر العقود، وكذلك أحكام الجنايات والقصاص والضمان وغيرها؛
- ✓ والثاني: أسباب هي أعذار طارئة. ويَتَعيّن التذكيرُ بأنّها هي نفسها أسباب التخفيف السبعة التي ذكرها السيوطي وغيره من العلماء.[1]

وقد اعترض د. أحمد الرشيد على حصر الموسوعة الفقهية الكويتية أسباب الحاجة في عدد معين في القسم الثاني منه، ورأى أنه عمل غير مستقيم؛ لأن هناك حاجات كثيرة لم يستوعبها هذا القسم، والأنسب أن يقال: "إن كل ما كان سبباً للمشقة غير المعتادة فهو سبب الحاجة، من غير أن يُحصر في عدد معين[2]". ونظراً لكثرة أسباب الحاجة وتنوعها، على حسب قوله، فقد حددها في "أهم الأعذار، وهي: السفر، والمرض، والإكراه، والنسيان، والجهل، والعسر وعموم البلوى، والنوم، والسفه، والعته، والإغماء، والخرف، والفقر، والجوع، والعطش، وغير ذلك[3]".

إذا كان لا بدّ لي من ملاحظة على صنيع هذا الباحث، فإنه يبدو أن معظم ما ذكره من أمثلة يترجح بين أن يكون من: أسباب الضرورة، أو من أسباب التخفيف، أو من الأعذار التي تمنع التكليف. وهو بعمله هذا قد جمع ما تفرق من أمثلة في مباحث مختلفة ذات خصوصيات معينة في سياق واحد. لكن المعيب في ذلك أن بعضها لا يمكن أن يكون من أسباب الحاجة، وبيانه:

---

[1]- انظر الموسوعة الفقهية الكويتية (ج 16 /257 - 258).

[2]- الحاجة وأثرها في الأحكام، لأحمد بن عبد الرحمن بن ناصر الرشيد (ج1 / 178).

[3]- المرجع نفسه والصفحة.

- أن الإكراه والجوع والفقر هي حالات عدّها العلماء قديما وحديثا من أسباب الضرورة، وقد تقرر أن الحاجة أقلّ باعثاً وأضعف أثراً من الضرورة، فلا يمكن أن تكون أسباب الحاجة نفسها أسباب الضرورة؛
- يعد النسيان، والنوم، والسفه، والعته، والإغماء، والخرف من عوارض الأهلية بسبب فقدان العقل الذي هو مناط التكليف كُلِّيّاً أو جزئياً، ولهذا عدّها العلماء من الأسباب التي تمنع التكليف أداء، وهذا بيّنٌ واضحٌ، أما جعلها من أسباب الحاجة بحيث يسبب وجودها حالة من " الافتقار إلى شيء لأجل التوسعة ورفع الضيق والمشقة، مما يخالف الأدلة أو القواعد الشرعية [1]" فغير متصور.

ولمزيد من التوضيح نستدل بمثال العته: فهو اختلال في العقل يصير به صاحبه مختلطاً، فيشبه حاله أحياناً حال العقلاء وأحياناً حال المجانين. ولكن إلى أي شيء يفتقر المعتوه لأجل التوسعة عليه أو رفع الضيق عنه؟ وبعبارة أخرى: كيف يزول عنه ما أصابه مِن عته، وبما يرفع عنه ؟

إنْ كان كلّ ذي عته هو صاحب حاجة، فأحق ما يحتاج إليه هو عدم التكليف، ولهذا كان العته من موانع التكليف، فصاحبه يدور بين حالتين: إلحاقه بالمجنون حين تغلب عليه أوصافه، وبالعاقل حين تغلب عليه أوصافه، لكنّه لا يكون له منزلة العاقل البالغ من أجل ما يعتريه من وصف المجانين، فلذا: تثْبت له أهلية وجوب كاملة، وتنعدم في حقّه أهلية الأداء عندما يلحق بالمجنون، وتثبت له أهلية أداء ناقصة حين يلحق بالعقلاء. وبهذا يظهر جليّاً أنّ العته لا تعلق له بأسباب الحاجة الشرعية.

وما تقدم تقريره في مثال العته ينطبق أيضاً على النوم والإغماء: فالنائم والمغمى عليه يسقط عنهما الأداء في حال النوم والإغماء؛ لأنهما ليسا أهلا لذلك،

---

[1]- المرجع نفسه (ج1 / 61).

فهما يفتقدان أهلية الأداء بسبب العارض، إلاّ أنهما مطالبان حين زواله بِالانتباهِ والاستيقاظ وتأديةِ ما عليهما من واجبات، فالشريعة رفعت الإثم والعتاب فقط عند الخطأ أو التفويت اللذيْن قد يقعان في حال النوم والإغماء.

وعلى غرار تساؤلنا عن حال العته، نصوغ سؤالنا عن النوم والإغماء، لكن بشكل آخر وهو: ما هي الحاجة التي يفتقر إليها النائم أو المغمى عليه ولا يمكنهما بلوغها إلا بمخالفة الأدلة الشرعية؟

وقل الشيء ذاته عن السفه والخرف، وأظن أن استحضار السؤال عن أسباب احتياج الناس مفيد ـ في ضوء مفهوم الحاجة اصطلاحاً ـ لمقاربة هذا المبحث من جوانب مختلفة وبشكل سليم. وبعبارة أخرى، إذا فقد الإنسان أشياء معينة، أو حُرمها فأوقعته في الاحتياج والافتقار بحيث لا يمكنه استيفاء حاجته تلك إلا بترك مأمور، أو فعل محظور، أو مخالفة قاعدة كلية، فما هي أسباب تلك الحاجة؟

بناءً على تأمل ما أوردناه من جهود العلماء المتقدمين وبعض الباحثين المعاصرين، فإنه يظهر لي أن أقسم أسباب الحاجة الشرعية إلى قسمين كبيرين هما بمثابة جنسين يضمان أنواعاً صغرى، ولست أروم بهذا العمل الحصر أو الاستيعاب، فهذا أمر متعذر، ولكن ما لا يمكن حصره يمكن تقريبه. وهذان القسمان هما

أسباب الحاجة الشرعية قسمان:

القسم الأول: جلبة التوسعة والتيسير

وهو عائد إلى جلب التوسعة، فمنشأ الافتقار فيه ليس بسبب عسرٍ دخَل على صاحبه، ولكن بسبب تفويت نفع مشروع يعم طلبه، فيؤدي عدم اعتباره إلى اختلال حياة عموم الناس، كما أنه لا يمنع من الوصول إليه إلا اطراد قياس كلي

أو قاعدة عامة. ومما يندرج تحته مراعاة: الإجارة والمساقاة، والجعالة، والسَّلم، وغيرها من العقود والمعاملات التي يعم طلبها، وفي تفويتها حرج شديد ومشقة بالغة تدخل على عموم الناس، فلو لم تشرع الإجارات مثلا "لفاتت مصالحها من الانتفاع بالمساكن والمراكب، والمزارعة والحراثة، والسقي والحصاد والتنقية، والنقل والطحن والعجن والخبز...[1]" ولتعطلت الحياة العادية للإنسان واختلت معيشته "لافتقار المرء إلى أن يكون كاتبا حاسبا فلاحا حصادا حطابا صانعا دباغا خياطا حشاشا زبالا بناء نبالا رماحا قواسا حراثا لأمواله حمالا لأعداله وأثقاله[2]".

القسم الثاني: رفع الضيق والحرج

وهو راجع إلى رفع الضيق والمشقة، وهذا النوع عكس الأول، فإن منشأ الاحتياج فيه كان بسبب عسر أصاب صاحبه فاختل أمره وأخرجه عن سيره المعتاد. ويعد الخروج عن المعتاد أو التخلف عن الحياة العادية من أعظم الوسائل التي تُعين العالم والفقيه على تحديد أسباب الحاجة، شريطة أن يفضي ذلك إلى مشاق غير معتادة[3]، وقد عدّ أبو إسحاق الشاطبي هذا الأمر من أسباب الرخص وبيّن ذلك بما لا مزيد عليه[4]. وخلاصة ما ذكره " أن المشقات التي تقتضي التخفيف مما لم يَرِد بشأنها شيء من الشارع، هي المشقات التي تكشف العادات والأعراف عن أنها خارجة عن المعتاد وتلحق خللا في العبد أو ماله أو حال من أحواله[5]".

---

[1]- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (ج1 /200).

[2]- المصدر نفسه ، (ج1 / 200 - 201).

[3]- وإن كانت التكاليف الشرعية لا تخلو، على وجه العموم، من مشاق إلا أنها في الجملة مقدور عليها، بل ومنها ما يوافق الفطرة، ومنها ما تقبله العقول الراجحات وإن اكتنفته مشاق شديدة لما يحقق من مصالح كبيرة تربو على مفسدة المشاق، كمشقة الإقدام على الجهاد لحماية الدين وظهوره، ومشقة التضحية بالنفس مقابل إحياء النفوس.

[4]- انظر الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي، (ج2 / 207).

[5]- قاعدة المشقة تجلب التيسير للدكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، ص 70.

يمكن أيضا الاعتبار بالأسباب التي جعلها الشرع موجبة لرخص الحاجة، فإن من تأملها وحقق مناطها أوجب له ذلك، إلى حدٍّ كبير، معرفة أسباب الحاجة.

ومن الأمثلة التي تدخل في هذا القسم: المرض، والسفر، وترك العادة، وغياب أساسيات الحياة الكريمة وغيرها من الأمور التي يسبب وجودها أو عدمه حرجا ومشقة غير معتادة. ولمزيد من تقريب موضوع بعض مسببات الحاجة نقف مع بعض الأمثلة بالتوضيح والشرح.

أمثلة توضيحية

1 . المرض:

يطلق المرض في اللغة على السُّقْم في البَدَنِ والنفس جَمِيعاً، وهو كلُّ شيءٍ خرَجَ به الإنسان عن حدِّ الصحَّة[1]. وفي اصطلاح الفقهاء والأصوليين هو ما يعرض للبدن فيخرجه عن الاعتدال الخاصّ[2]، أو ما يزول به اعتدال طبيعة الإنسان.

ونظراً إلى ما يصيب المريض من خلل يخرجه عن حالته المعتادة فيورثه عجزا عن بعض الأفعال وأَلَمَاً مصاحبا، فإن ذلك يستوجب له حاجات معينة، من أهمها طلب الشفاء، إذ البحث عن الدواء مطلوب عقلا وشرعا، فإذا أمكنه العلم أو العادة من دواء حلال سعى إليه واستفاد منه، وفي هذه الحالة، لا يسمى ما به حاجة اصطلاحا، فإن وجود ما يسعفه في تحقيق غرضه ودفع ما به من ألم وضرر بالوسائل المأذون بها ابتداء ليس هو المراد بالحاجة الاصطلاحية، بل حال الافتقار إلى الدواء المباح لانعدامه، فإن للمريض أن يتداوى كذلك بما تيسر له، وإن كان من الأشياء الممنوعة، سواء لغيرها أو لذاتها.

---

[1]- انظر معجم مقاييس اللغة، والمحيط في اللغة، مادة "مرض".

[2]- التعريفات للجرجاني، ص 268.

وأما أحاديث النهي عن التداوي بالمحرم، فهي وإن كانت صحيحة صريحة في المنع، فإنها لا تشمل جميع حالات الاستشفاء إلا من جهة العموم، ولا مانع شرعاً أو عقلا من تخصيص هذا العموم في حالة عدم وجود ما يقوم مقام الدواء المباح، قال ابن القيم: " ولا ينكر تخصيص العام وتقييد المطلق بالقياس الجلي[1]"، ومن القياس الجلي الحفاظ على النفس، ولهذا "لا يسوغ تعرض الأرواح للخطر، بسبب امتناع عن تعاطي النجاسة؛ وما حرمت النجاسات إلا إكراما للآدميين حتى لا يتقذروا، ويتعففوا[2] "، قال النووي: "وحديث: «لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم[3]» محمول على عدم الحاجة إليه؛ بأن يكون هناك ما يغني عنه، ويقوم مقامه من الأدوية الطاهرة[4]"، فإذا انعدم الدواء الطاهر فإن الحاجة إلى الاستشفاء ترفع الحرمة، فلا يكون الشفاء بالحرام حينئذ، وإنما يصير حلالا للحاجة إليه[5].

2 . السفر

السفر هو الانتقال من الحياة المعتادة، كالإقامة، إلى حالة الترحال، فإن الشارع خصه بما يناسبه من رخص، وذلك لما يتسبب للمسافر من احتياج لخروجه عمّا اعتاده، فإن السفر مظنة لأسباب كثيرة تقف وراء حاجات عديدة نختزلها كما يلي:

1- إعلام الموقعين (ج2 / 160).

2- نهاية المطلب في دراية المذهب للجويني (ج 17 / 329).

3- رواه البخاري في كتاب الأشربة باب 15 مُعَلَّقاً عن ابن مسعود ﷺ قال في السَّكَرِ: إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَجْعَل شِفَاءَكُمْ فِيمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ.

4- المجموع شرح المهذب للنووي، (ج9 / 53).

5- انظر حاشية ابن عابدين، (ج5 / 228).

- في العبادات مثلا: شرع النبي ﷺ للمسافر المسح على الخفين أكثر من يوم وليلة إلى ثلاثة أيام بلياليهن، إلى سبعة أيام في ظروف خاصة[1]، وشرع له تقصير الصلاة وجمعها، وأن يصلي النافلة على الدابة، وترك صلاة الجمعة والجماعة، وفطر رمضان على أن يقضيه فيما بعد؛
- في العادات: شُرع السمر بعدما نهى عنه النبي ﷺ لاحتياج المسافر إلى ذلك[2]، وغير هذه من الأحكام التي شرعها الله عز وجل مراعاة لحاجات المسافرين.

فالقاسم المشترك بين هذه الحاجات، على اختلافها، أن السبب المقتضي لها هو السفر، ولذا أبيحت لهم في سفرهم.

3 . الحاجة إلى الحفاظ على العادات والأعراف

يعد العرف والعادات من أهم الأشياء التي يحرص الإنسان على الحفاظ عليها، فهي من إرث الآباء والأجداد الراسخ في القِدم، فيعتز بها لدلالتها على هويته وكينونته؛ " فإن العادة طبيعة ثانية[3] ".

---

[1]- قال ابن تيمية: "ولا تتوقت مدة المسح في حق المسافر الذي يشق اشتغاله بالخلع، واللبس، كالبريد المجهز في مصلحة المسلمين"، الفتاوى الكبرى (5 / 305). وقال أيضاً: "وعلى هذا يحمل حديث عقبة بن عامر لما خرج من دمشق إلى المدينة يبشر الناس بفتح دمشق ومسح أسبوعا بلا خلع، فقال له عمر رضي الله عنه: أصبت السنة، وهو حديث صحيح"، مجموع الفتاوى لابن تيمية، (ج21/178).

[2]- قال أبو جعفر الطحاوي: "وذلك أن المسافر يحتاج إلى ما يدفع النوم عنه ليسير فأبيح بذلك السمر، وإن كان ليس بقربة ما لم تكن معصية، لاحتياجه إلى ذلك، فهذا معنى قوله ﷺ: « لا سمر إلا لمسافر » ". شرح معاني الآثار، (ج4 / 330). وقال أبو عيسى الترمذي: وقد اختلف أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ والتابعين ومن بعدهم في السمر بعد صلاة العشاء الآخرة، فكره قوم منهم السمر بعد صلاة العشاء ورخص بعضهم إذا كان في معنى العلم وما لا بد منه من الحوائج وأكثر الحديث على الرخصة/ وقد روى عن النبي ﷺ قال: « لا سمر إلا لمصل أو مسافر »، (ج1/315).

[3]- اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم لابن تيمية، (1 / 192).

وقد جاء الإسلام فوجد الناس على أعراف وعادات معينة، فما تضمن منها شركا بالله تعالى، أو تعدّياً على حقوق الإنسان، أو سيراً على أخلاق جاهلية تهدد وجود الفرد أو المجتمع، حاربها ودعا إلى التوحيد والعدل والإحسان، وكل ما يسهم في إحياء الإنسان. وما كان لا يتضمن تلك المفاسد الكبيرة أقرها وترك الناس على ما هم عليه.

دأب الإسلام إذاً على تصحيح ما كان يشوب ممارسة تلك العادات من أخطاء، وتهذيبها وفقاً للمصلحة الشرعية، وكان ذلك منه استجابة لداعي الحاجة، فإن العادات عريقة في الأمم والأنفس، والنفس "إذا ألفت شيئاً صار من جبلتها وطبيعتها[1]"، فما كان فقدانه منها يسبب حرجا وضيقا للناس بدون موجب شرعي، عَدّهُ الإسلام من أسباب الحاجة التي ينبغي مراعاتها. ولبيان ذلك نسوق بعض الأمثلة، من بينها:

✓ عادة الجلوس على الطرقات

عن أبي سعيد الخدري ﵁ أن النبي ﷺ قال: «إِيَّاكُمْ وَالْجُلُوسَ عَلَى الطُّرُقَاتِ»، فَقَالُوا: مَا لَنَا بُدٌّ، إِنَّمَا هِي مَجَالِسُنَا نَتَحَدَّثُ فِيهَا. قَال ﷺ: «فَإِذَا أَبَيْتُمْ إِلاَّ الْمَجَالِسَ فَأَعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّهَا»، قَالُوا وَمَا حَقُّ الطَّرِيقِ؟ قَالَ: « غَضُّ الْبَصَرِ، وَكَفُّ الأَذَى، وَرَدُّ السَّلاَمِ، وَأَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ، وَنَهْيٌ عَنِ الْمُنْكَرِ»2.

حذر النبي ﷺ من الجلوس في الممرات التي يسلكها الناس ويعتادون المشي عليها، وفُهم من سياق الحديث أن النهي كان لغيره لا لذاته. إلا أن الصحابة لما

---

[1]- مقدمة ابن خلدون ص 120.

[2]- أخرج البخاري هذا الحديث في كتاب المظالم، وبوب عليه: "باب أَفْنِيَةِ الدُّورِ وَالْجُلُوسِ فِيهَا وَالْجُلُوسِ عَلَى الصُّعُدَاتِ" ح: 2465، والصعدات هي الطرقات كما جاء في متن الحديث، وهي" فناءُ باب الدار ومَمَرُّ الناس ". ومسلم في كتاب اللباس والزينة، ح: 5685 وقد بوب عليه النووي في شرح مسلم: "باب النهي عن الجلوس في الطرقات وإعطاء الطريق حقه".

كان ما طُلب منهم لا يستطيعون تركه بسبب إلفهم له، واعتيادهم إياه، "رجوا وقوع النسخ تخفيفاً لما شكوا من الحاجة إلى ذلك[1]"، وهو ما دل عليه قولهم: " ما لنا بد "؛ فإن " حِفْظَ النَّفْسِ عن الْعَادَةِ التي هِيَ طَبِيعَةٌ خَامِسَةٌ خَطْبٌ صَعْبٌ وَأَمْرٌ أَمَرّ [2] ". فبين لهم النبي ﷺ ما يجب عليهم إذا أرادوا تلبية حاجتهم، والحفاظ على عادتهم؛ وذكر لهم أمورا تنزل منزلة الضابط لمن أراد استيفاء حاجته.

يستفاد من هذا الحديث فوائد منها:

- اعتبار العادة والعرف سبباً من أسباب الحاجة. قال الشيخ مصطفى الزرقاء: "اعتبار العرف عاما كان أو خاصا، وتحكيمه في الأحكام، إنما هو استجابة لداعي الحاجة [3] "؛
- اعتراف الشرع بحاجات الإنسان التي سببُها العادة؛
- أن ما نهي عنه سدا للذريعة أو كان النهي فيه لغيره لا لذاته، يباح عند الحاجة ولا يشترط فيه أن يصل الافتقار فيه إلى حد الضرورة. وهذه قاعدة تشهد لها أدلة كثيرة، ولكن الذي نحرص على بيانه في هذا المثال هو ما كان منها مرتبطاً بالعادة، أي إن الخروج عن العادة كان سببا في وجود الحاجة.

✓ **بيع حلي الذهب والفضة بأكثر من وزنه**

ومن هذا النوع أيضاً ما ذهب إليه ابن القيم وغيره من العلماء في إباحة بيع حلي الذهب والفضة المصوغ صياغة مباحة بأكثر من وزنه، استثناءً من ربا الفضل، وذلك مراعاة لحاجة النساء إلى التزين به، في الوقت الذي يفتقر فيه

---

[1]- سبل السلام - (4 / 205).

[2]- بدائع الصنائع للكساني (5 / 47).

[3]- المدخل الفقهي العام للزرقاء (ج2 / 1006).

النساء إلى وجود فلوس يتعاملن بها[1]، فلو أُلزمن بشرط التماثل لحُرمن من حلي الذهب. والحاجة إلى التزين بالحلي عادة عريقة في النساء جُبلن عليها، وقد دل عليها القرآن الكريم[2]، فلا يمكن تجاوزها، بل يعد عدمُ اعتبارِها خروجا عن المألوف والعادة التي تسبب للنساء حرجاً وضيقاً؛ فإن " في النزوع عن العادة الظاهرة حرجاً بيناً[3] ". ولهذا فمَن مَنَعَ ذلك (وهُم جمهور العلماء) بناء على النصوص العامة[4]، واشترط التماثل بين الحلي والتبر، لم يراع في قوله ذاك عادة النساء التي تتعلق بحاجتهن إلى الحلي، والله أعلم.

وإذا اعتبرنا مراعاة الشريعة لعادة النساء فيما يتعلق بالحلي، فيتعين أن تراعى فيها قدر الحاجة الأساسية حتى تتحقق فيه الكفاية المطلوبة ولا تتعداه، وذلك من خلال شروط محددة ثلاثة، وهي:

أ. أن تتخذ المرأة الحلي بنية التزين والتجمل، لا بنية التوفير والادخار، أو الإعداد لعواقب الدهر، أو الفرار من الزكاة، فمن فعلت ذلك وجبت في حليها الزكاة؛

---

[1]- إعلام الموقعين لابن القيم (ج2 / 159).

[2]- وذلك عند قوله تعالى: ﴿أَوَمَن يُنَشَّؤُاْ فِي ٱلۡحِلۡيَةِ وَهُوَ فِي ٱلۡخِصَامِ غَيۡرُ مُبِينٖ ١٨﴾ [الزخرف: 18]، قال ابن كثير في تفسير محل الشاهد من الآية: " أي: المرأة ناقصة يكمل نقصها بلبس الحلي منذ تكون طفلة".

[3]- المبسوط للسرخسي (ج13 / 25).

[4]- قال ابن القيم: "والنصوص الواردة عن النبي ﷺ ليس فيها ما هو صريح في المنع، وغايتها أن تكون عامة أو مطلقة، ولا ينكر تخصيص العام وتقييد المطلق بالقياس الجلي، وهي بمنزلة نصوص وجوب الزكاة في الذهب والفضة، والجمهور يقولون لم تدخل في ذلك الحلية، ولا سيما: فإن لفظ النصوص في الموضعين قد ذكر تارة بلفظ الدراهم والدنانير؛ كقوله: الدراهم بالدراهم والدنانير بالدنانير، وفي الزكاة قوله: في الرقة ربع العشر، والرقة هي الورق وهي الدراهم المضروبة، وتارة بلفظ الذهب والفضة، فإن حمل المطلق على المقيد كان نهيا عن الربا في النقدين وإيجابا للزكاة فيهما، ولا يقتضي ذلك نفي الحكم عن جملة ما عداهما، بل فيه تفصيل فتجب الزكاة ويجري الربا في بعض صوره لا في كلها، وفي هذا توفية الأدلة حقها وليس فيه مخالفة بشيء لدليل منها". إعلام الموقعين (ج2 / 160).

ب. أن يكون الحلي التي تستعمله المرأة مباح الاستعمال، أما إذا لبست حليا محرما على شكل تماثيل أو حيوانات أو أواني، أو تقلدت سيفا من الذهب أو الفضة فلا تسقط عنها الزكاة اتفاقا؛

ج. أن يحقق حلي المرأة من الذهب والفضة الحاجة الأساسية منه في التزيين، وذلك في حدود القصد والاعتدال بلا إسراف ولا تبذير، ومرجع ذلك هو العرف والعادة، وهذا يختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة وطبقة المرأة الاجتماعية.

✓ **جواز ذهاب النساء إلى الحمام**

ومن هذا النوع أيضاً ما ذهب إليه بعض العلماء من جواز ذهاب النساء إلى الحمام إذا كان من عادتهن الذهاب إليه، ويشق عليهن تركه. قال ابن تيمية: "وأما إذا اعتادت ـ أي المرأة ـ الحمام وشق عليها تركه فهل يباح لها ؟

على قولين في مذهب أحمد وغيره، أحدهما: لا يباح، والثاني: يباح، وهو مذهب أبي حنيفة، واختاره ابن الجوزي[1]"[2].

---

[1]- مجموع الفتاوى لابن تيمية (ج15 / 379).

[2]- قلت: هذا ما جرى عليه عادة النساء في المغرب ، وتلاحظ مظاهر المشقة واضحة عليهن عندما يطلب منهن ترك هذه العادة.

المبحث الثالث:
شروط العمل بالحاجة الشرعية وضوابطها

تمهيد

لا يختلف اثنان في أن مراعاة حاجات الناس والعمل بمقتضاها أصل أصيل في الشرع ومرتكز أساس داخل المنظومة التشريعية الإسلامية. لكن، هل يسوغ لطالبي الرخص أن يفزعوا إلى تلك المراعاة كلما لاحت لهم دواعي الحاجة، أم أن ذلك مرتهن بشروط يتعين توفرها والتحقق منها، وضوابط يجب السير وفق منهاجها ضمانا لحسن تنزيلها؟

من هذا المنطلق عُدّ التنقيب ثم التحقيق في شروط العمل بالحاجة وضوابطها من المباحث المهمة من الأطروحة إن لم تكن الأهم، لأن الخلل في إعمال مبدأ الحاجة يترتب عنه مفاسد كثيرة: إما بالتضييق على أناس وحرمانهم من حاجات مشروعة لديهم، وذلك حينما يُغَلّب جانب الاحتياط وسد الذرائع دون وجه معتبر في الشرع؛ وإما بدفعهم نحو التسيب ورفع رقبة التكليف حينما يغالى في مفهوم التيسير وفتح الذرائع الذي يصل بصاحبه إلى درجة تمييع دينه وتدقيق تدينه.

ولهذا، فمَن جعل الحاجة مناط التخفيف مطلقا، فقد ميّع، ومَن أفرغها مطلقا من أي تأثير في الأحكام، فقد شدّد؛ ومَن " فَهِم الشريعة على أنها تخفيف وتيسير دون فرق بين حكم وحكم، آل به الأمر إلى الانحلال واتباع الهوى، ومَن فهمها على أنها تشديد وصرامة دون ملاحظة أحوال المكلفين، ولا نوع الحادثة

المستفتى فيها، آل به الأمر إلى تبغيض دين الله إلى الناس، وصرفهم عن التقيد بأحكام الشريعة[1] "، ودين الله وسط، وخير الأمور أوسطها.

ومما لا شك فيه أن هذا التباين التشريعي انعكس على الأحكام أو الفتاوى التي بنيت على اعتبار الحاجة، وإذا تأملنا صنيع العلماء في تلك الفتاوى نلاحظ أنهم استقصوا بعض الأوصاف أو القيود التي تعلقت بها، والتي يمكن أن تنزل منزلة الشروط أو الضوابط المؤطرة للأخذ بمبدأ الحاجة، بحيث إذا التزمناها سهُل علينا أن نصل إلى الوسط من الأمور والاعتدال فيها ونجتنب التشديد المقيت والتمييع المذموم.

أما هذه الأوصاف أو القيود فيمكن تصنيفها إلى ثلاثة أصناف: صنف يتعلق بالحاجة، وصنف يعود إلى المحتاج، وصنف يرجع إلى طبيعة النصوص الشرعية التي تمَّت مخالفتها لأجل الحاجة، وبعبارة أخرى، فهي أيضا تتنوع بين أن تكون شروطا للعمل بالحاجة، وبين أن تكون ضوابط لها، وسنكشف، في مبحث خاص، عن تجليات كلا النوعين.

I. النوع الأول: شروط العمل بالحاجة

لم يعتبر الشرع مطلق حاجة الإنسان سبباً للرخص، بل انتقى منها ما توفرت فيه أوصاف معينة لعل منها ما قد يرقى إلى أن ينزل منزلة الشرط، وهي كالآتي:

1 ـ الشرط الأول: أن يسبب غياب الحاجة مشقة خارجة عن المعتاد

يعود هذا الشرط، في الحقيقة، إلى معنى الحاجة الشرعية؛ فإن حاجات الإنسان عموما ليست على وزان واحد: فمنها ما يعدّ أساسيا يشق الاستغناء عنه،

---

[1]- نظرية الضرورة، حدودها وضوابطها للدكتور جميل محمد مبارك، ص: 295.

ومنها ما يعدّ زائدا أو كماليا لا يشكل غيابه مشقة تذكر، ومنها ما يتوسط بين هذه المرتبة أو تلك. والحاجة التي خولفت من أجلها النصوص الشرعية هي الحاجة الأساسية أو الأكيدة، يقول عز الدين بن عبد السلام: "ولا شك أن المصالح التي خولفت القواعد لأجلها: منها ما هو ضروري لا بد منه، ومنها ما تمس إليه الحاجة المتأكدة[1]".

ولما كان تحديد الحاجة الأساسية المتأكدة عن غيرها بقول جامع أو قيد مانع أمرا تكتنفه صعوبات كبيرة لأسباب متنوعة، فإن أهم ضابط يميزها من غيرها هو ما يسببه غيابها لدى صاحبها من مشقة خارجة عن المعتاد. ولهذا، كان التحقق من درجة المشقة عند الاحتياج معينا على معرفة الحاجات الأساسية أو الأصلية التي يشق، في العادة، استغناء الناس عنها.

لقد تعرض بعض العلماء إلى موضوع المشقة، فبينوا الفروق المؤثرة بين المشقة العادية، والمشقة التي خرجت عن المعتاد، ومنهم ابن عبد السلام، والقرافي، والشاطبي الذي خلص إلى ضابط يمكن الاعتماد عليه إذ يقول: "يرجع الفرق بين المشقة التي لا تعد مشقة عادة، والتي تعد مشقة، وهو أنه إن كان العمل يؤدي الدوامُ عليه إلى الانقطاع عنه، أو عن بعضه، أو إلى وقوع خلل في صاحبه، في نفسه أو ماله أو حال من أحواله، فالمشقة هنا خارجة عن المعتاد، وإن لم يكن فيها شيء من ذلك في الغالب، فلا يعد في العادة مشقة [2]".

وبناء عليه، راعت الشريعة حاجات الإنسان التي يؤدي الافتقار إليها الوقوع في مشقة غير عادية لا يتحملها الناس غالبا. ومن أمثلة ذلك:

---

[1] - قواعد الأحكام في مصالح الأنام (ج2 / 130).

[2] - الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي، (2 / 214).

- شرع الله عز وجل كفارة اليمين تحلةً للأيْمان، وخيّر من ثبتت في حقه الكفارة في ثلاثة أعمال: إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم، أو تحرير رقبة[1]، ولا يجوز له أن ينتقل إلى التكفير بصيام ثلاثة أيام إلا إذا عدم المال وفَقَدَ الوُجد الذي يُمَكّنه من فعل ذلك. وقد عدّ العلماء من يملك المسكن، ووسيلة الركوب، وليس له غيرهما من أموال، في حكم المعدم الفقير، بل، وإن توفر على خادم يساعده في البيت؛ فلا يكون غنيا بامتلاك هذه الأشياء، لأنها من الحوائج الأساسية أو الأصلية التي راعتها الشريعة بأحكام خاصة، يقول النووي: "من كانت له دابة يحتاج إلى ركوبها، أو دار لا غنى له عن سكناها، أو خادم يحتاج إلى خدمته، أجزأه الصيام في الكفارة. ومن ثم فإن الكفارة إنما تجب فيما يفضل عن حاجته الأصلية، والسكنى من الحوائج الأصلية [2]".

وإذا تأملنا هذه الحوائج الأصلية الآنفة الذكر، فإن فقدانها يسبب، في الواقع، مشقة غير عادية، بحيث لو ألزمنا المكلف مثلا بيع دار السكنى لأجل أداء كفارة اليمين لأدخلنا عليه خللا في نفسه.

2 ـ الشرط الثاني: أن تبلغ الحاجة درجة المشقة المتوسطة لكنها متكررة

الحاجة المتكررة هي الحاجة التي يستمر طلبها، أو يتجدد طلبها مرة بعد أخرى باعتبار من الاعتبارات، ونماذجها عدة، منها على سبيل التمثيل لا الحصر:

---

[1] - قال الله تعالى: ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [سورة المائدة آية 91].

[2] - المجموع شرح المهذب (ج18 / 123).

⇦ حاجة الداخل إلى مكة لغير النسك [1] لمن يعمل في التجارة، أو يحترف مهنة تقتضي معاودة دخوله إليها؛

⇦ حاجة من يقوم بإصلاح المسجد ويحتاج أن يدخله أكثر مما جرت به العادة؛

⇦ حاجة من يُعلّم القرآن الكريم أو يتعلمه ويحتاج إلى قراءته ومس المصحف أكثر من مرة بدون طهارة شرعية؛

⇦ حاجة من يتكرر افتقاره إلى شيء وإن كان موسمياً.

فهذه الصور وما شابهها تدخل في مفهوم الحاجة المتكررة. وتأسيسا على هذا الأمر، يمكن أن نقسم هذه الحاجة بالتفسير الذي سبق عند ملابستها لنا باعتبار المشقة إلى ثلاثة أنماط:

أ ـ النمط الأول: المشقة المتكررة غير العادية

يضم الحاجات المتكررة التي بلغت المشقة فيها درجة خارجة عن المعتاد، وهذا القسم لا شك في اعتباره؛ إذ لو انفرد بوصف المشقة غير العادية لكان معتبرا، فكيف إذا انضاف إليه وصف التكرار والمعاودة؟

ب ـ النمط الثاني: المشقة المتكررة المتوسطة

يشمل الحاجات المتكررة التي لم تبلغ درجة المشقة عند غيابها أو فقدانها درجة المشقة غير المعتادة، وبذلك يمكن أن نصفها بالمتوسطة، ومنها مثلا: حاجة المتوضئ للمسح على الخفين، أو حاجة المسافر إلى تقصير الصلاة، أو حاجة

---

[1]- " الأحكام التي اختص بها حرم مكة عن سائر البلاد عدة: الأول: أنه لا يدخلها أحد إلا بحج أو عمرة، قاله القاضي الماوردي. وهذا الذي قاله هو أحد القولين في حق الداخل لغير حاجة متكررة "، الأشباه والنظائر لصدر الدين ابن الوكيل، ص 102.

المشتهي إلى الرطب في بيع العرايا؛ فإن هذه الأشياء ومثيلاتها قد اعتبرها الشارع، وشرع لها أحكاماً ورخصاً تناسبها.

وعند تأمل حاجات هذا النمط، يتضح أن حدّيْ معاودة الحاجة، ووصف غيابها أو فقدانها بالمشقة المتوسطة التي لا تبلغ درجة المشقة غير العادية، كان لهما تأثير في الحكم لما اجتمعا. نمثل لذلك بتفريق السنة بين الوضوء والغُسل فيما يتعلق بالمسح على الخف، ففي حديث صَفْوَانَ بْنِ عَسَّالٍ ﵁ قال: « كَانَ رَسُولُ اللهَّ ﷺ يَأْمُرُنَا إِذَا كُنَّا سَفرًا أَنْ لَا نَنْزِعَ خِفَافَنَا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيَهُنَّ إِلَّا مِنْ جَنَابَةٍ، وَلَكِنْ مِنْ غَائِطٍ، وَبَوْلٍ، وَنَوْمٍ[1]». فالغُسل هو أشد مشقة من الوضوء، لا من حيث أعماله ولا من حيث قدر الماء الذي يتطلبه، ولكن لما كان تكرار وقوعه، في العادة الجارية، مرة واحدة في اليوم، بل وأقل من ذلك بحسب أسبابه، بخلاف الوضوء الذي يتكرر طلبه خمس مرات يوميا على الأقل، فإن الشرع فرق بينهما، قال الغزالي: "إنما جُوِّزَ المسحُ على الخف لعسر النزع ومسيس الحاجة إلى استصحابه[2]". وبذلك لم يرخص الشارع في مسح الخف عند الغسل، وجوزه عند الوضوء. يقول الزركشي منبها على هذا الشرط: "هذا إذا كانت المشقة ووقوعها عاما ـ أي كثيرا ومتكررا ـ فلو كان نادرا لم تراع المشقة فيه[3]"، ففرق بين اعتبار المشقة وبين عدم اعتبارها بوصف الكثرة والندرة.

ج ـ النمط الثالث: حاجة متكررة يسبب غيابها مشقة مقدورا عليها

بيّن مثال الصنف السابق أن لتكرار الحاجة للمشقة المتوسطة أثرا في بعض الأحكام الشرعية، وينتحي الصنف التالي خلاف ذلك، فكلما كان المكلف قادرا

---

[1] - أخرجه أحمد في المسند ح: 18094، والترمذي في كتاب الدعوات، ح: 3878، وقال: هذا حديث حسن صحيح.

[2] - المستصفى، ص:327.

[3] - المنثور في القواعد للزركشي، (ج3 / 240).

على تحمل مشقة حاجات ما، فلا يمكننا أن نخالف الأدلة الشرعية استجابة له. والحال، فما كانت مشقة الحاجة إليه مقدورا عليها، لم يدرأه الشارع، ولا ينفك عنه التكليف غالباً، فلا يكون له أثر في تخفيف التكاليف الشرعية وإسقاطها وإن كان مرده إلى حاجات متكررة؛ " لأنها لو أثرت لفاتت مصالح العبادات والطاعات في جميع الأوقات أو في غالب الأوقات، ولفات ما رتب عليها من المثوبات الباقيات[1]"، وإطلاق وصف الحاجة المتكررة على هذا القسم إنما هو باعتبار أصل الاحتياج دون حقيقته، فالمكلف ليس محتاجا حقيقة، وما به من مشقة فهي لا تخرج على المعتاد[2]، "وإن كانت مشقةَ تعبٍ فمصالحُ الدنيا والآخرة منوطةٌ بالتعب، ولا راحة لمن لا تعب له، بل على قدر التعب تكون الراحة[3] ".

3 ـ الشرط الثالث: أن تكون الحاجة متعينة لا بديل عنها

إذا كان الشرع قد مكّن المحتاج من تحقيق حاجته وأذن له في مخالفة الأدلة الشرعية لأجل ذلك، فإن من الشروط التي يجب مراعاتها، ألا يلج هذا الأمرَ إلا عند انعدام البدائل الجائزة في الأصل، بحيث تتعين عليه حاجته تلك أو تلزمه بعينها فيضطر إليها لرفع الحرج والضيق الذي أصابه، ولهذا كانت الحاجة المتعينة هي: الحاجة التي لا يقوم غيرها مقامها من البدائل المشروعة ابتداء. وقد أطلق عليها الفقهاء قديما الحاجة الضرورية أو وصف الضرورة، قال ابن تيمية: " ومراد الفقهاء بالحاجة هنا: أن يحتاج إلى تلك الصورة، كما يحتاج إلى التشعيب والشعيرة،

---

[1]- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (ج2 / 7).

[2]- قال أبو إسحاق الشاطبي: "فمثل هذا يسمى مشقة بهذا الاعتبار؛ لأنه إلقاء بالمقاليد، ودخول في أعمال زائدة على ما اقتضته الحياة الدنيا"، الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي، (ج2 / 209).

[3]- إعلام الموقعين، (ج2 / 131).

سواء كان من فضة أو نحاس أو حديد أو غير ذلك، وليس مرادهم أن يحتاج إلى كونها من فضة، بل هذا يسمونه في مثل هذا ضرورة[1] ".

ويستند هذا الشرط إلى المعقول والمنقول، فأما المعقول فلأنه لا يمكن أن تبرم الشريعة أحكاما معينة ثم تأذن للمكلف بنقضها دون موجب لذلك، فإنه عبث، والشريعة منزهة عنه، والله عز وجل ذم من يفعل هذا الأمر بقوله: ﴿ وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا ﴾[2]. وأما من المنقول، فهناك نصوص شرعية عامة وأخرى خاصة دلت على اعتبار هذا الشرط:

➢ فمن النصوص العامة:

ـ قوله تعالى: ﴿ **لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ**﴾[3] فالآية الكريمة دلت بمفهوم المخالفة على أن الإنسان يجب عليه القيام بما في وسعه ممّا كلفه الله به، ولا يجوز له أن يتخلف عنه إلا إذا لم يطق ذلك التكليف وخرج عن دائرة الوسع والقدرة عليه؛

ـ وقوله عز وجل: ﴿ **فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ**[4]﴾، تنص الآية الكريمة على أن ما يدخل في استطاعة المكلف يجب عليه الإتيان به، فإذا توفرت بدائل أخرى تلبي حاجات الإنسان، وليس في استعمالها ما يخالف الأدلة الشرعية، فإنها تدخل في مفهوم الاستطاعة الشرعية، وحينئذ يُمنع المكلفُ من تجاوزها لاستيفاء حاجته بما هو منهي عنه شرعا. يؤكد المعنى الذي دلت عليه الآية الكريمة قول النبي ﷺ: «وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُم[5] »، قال الشوكاني: " فلك الاستدلال

---

[1]- مجموع الفتاوى لابن تيمية (21 / 81).

[2]- سورة النحل، جزء من آية 92.

[3]- سورة البقرة ،جزء من آية 285.

[4]. سورة التغابن جزء من آية 16.

[5]- أخرجه البخاري في كتاب الإعتصام بالكتاب والسنة، باب 2، ح: 7288.

بالحديث على العفو عن كل ما خرج عن الطاقة، وعلى وجوب الإتيان بما دخل تحت الاستطاعة من المأمور به، وأنه ليس مجرد خروج بعضه عن الاستطاعة موجبا للعفو عن جميعه [1] "، ففرق رحمه الله بين المقدور عليه من الأوامر، وهذا النوع لا بد من الإتيان به، وبين غير المقدور عليه، وهذا هو الذي يقع محل العفو.

➢ ومن النصوص الخاصة:

ـ قول رسول الله ﷺ يوم فتح مكة: « إِنَّ اللهَّ حَرَّمَ مَكَّةَ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ، فَهْيَ حَرَامٌ بِحَرَامِ اللهَّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، لَمْ تَحِلَّ لأَحَدٍ قَبْلِي، وَلاَ تَحِلُّ لأَحَدٍ بَعْدِي، وَلَمْ تَحْلِلْ لِي إِلاَّ سَاعَةً مِنَ الدَّهْرِ، لاَ يُنَفَّرُ صَيْدُهَا، وَلاَ يُعْضَدُ شَوْكُهَا، وَلاَ يُخْتَلَى خَلاَهَا [2] وَلاَ تَحِلُّ لُقَطَتُهَا إِلاَّ لِمُنْشِدٍ ». فَقَالَ الْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ ﷺ: إِلاَّ الإِذْخِرَ يَا رَسُولَ اللهَّ، فَإِنَّهُ لاَ بُدَّ مِنْهُ لِلْقَيْنِ [3] وَالْبُيُوتِ، فَسَكَتَ ﷺ ثُمَّ قَالَ: « إِلاَّ الإِذْخِرَ فَإِنَّهُ حَلاَلٌ» [4].

ووجه الشاهد من الحديث أن النبي ﷺ لمّا نهى نهياً عاماً أن يُتعرض إلى نبات مكة بالقطع، أخبره العباس ﷺ أن أهل مكة يحتاجون إلى استعمال الإذخر لتسقيف البيوت وتهيئة القبور، وكذلك لإيقاد النار به، وأن حاجتهم إلى هذا النبات حاجة متعينة، والذي دل عليها قوله ﷺ: " فَإِنَّهُ لاَ بُدَّ مِنْهُ لِلْقَيْنِ وَالْبُيُوتِ"، وفي رواية خارج الصحيح أنه قال: " فإنه لا غنى لأهل مكة عنه لبيوتهم وقبورهم [5] "، بل بينت رواية أخرى مدى احتياج أهل مكة لهذا النبات بعينه

---

[1] - نيل الأوطار، (ج1 / 329).

[2] - الخلى: "الرَّطْبُ من النَّباتِ، واحِدَتُهُ خَلاةٌ، أو كلُّ بَقْلَةٍ قَلَعْتَهَا". القاموس المحيط، مادة: "خلا".

[3] - "القَيْن: أصله الحدّاد، ثم صار كل صانع قَيناً. يقال: قانَ الحدّادُ الحديدةَ يَقينها قَيْناً". جمهرة اللغة، مادة "قين".

[4] - أخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب: 53، ح: 4313.

[5] - شرح مشكل الآثار- (12 / 278).

وفيها: "أن أهل مكة لا صبر لهم عن الإذخر لقينهم وبيوتهم[1]". ولهذا، عبّر بعض العلماء عن الحاجة المتعينة للإذخر بلفظ أقوى منه للدلالة على هذا الأمر، فقد حكى ابن بطال عن المهلب "أن الاستثناء هنا للضرورة كتحليل أكل الميتة عند الضرورة[2]".

ولما تعيّنت حاجة أهل مكة إلى الإذخر بهذا الشكل وهذه الدرجة، راجع النبي ﷺ ربه سبحانه وتعالى تخفيفا لهم ورحمة بهم، فكان له ذلك[3]، بل وشمل التخفيف أيضا حرم المدينة وأهلها لما تعينت حاجتهم إلى حشيشها، قال ابن تيمية: " فهذا الحرم أيضا لا يصاد صيده ولا يقطع شجره إلا لحاجة، كآلة الركوب والحرث، ويؤخذ من حشيشه ما يحتاج إليه للعلف؛ فإن النبي ﷺ رخص لأهل المدينة في هذا لحاجتهم إلى ذلك، إذ ليس حولهم ما يستغنون به عنه[4]".

لكن، إذا ثبت أن الشرع اشترط تعين الحاجة ولزومها لرفع الحرج والضيق، فهل يعم هذا الشرط جميع أنواع الحاجة، أم يختص ببعض أنواعها؟

ذهب معظم الباحثين المعاصرين إلى التفرقة في هذه المسألة بين الحاجة العامة والحاجة الخاصة، فقالوا إن الحاجة الخاصة هي التي يجب أن يتوفر فيها شرط التعين بانعدام ما قد يقوم مقامها من الوسائل المشروعة ابتداء، أما الحاجة

---

[1]- فتح الباري لا بن حجر، (ج4 / 49).

[2]- المصدر نفسه والصفحة.

[3]- قال الطحاوي: "لا وجه لإنكار مثل هذا من العباس ﷺ لأن علمه بحاجة أهل مكة إلى الأذخر دعاه إلى طلبه من رسول الله ﷺ مراجعة ربه في ذلك". وقال القاضي أبو الوليد الباجي: "وغير هذا التأويل أشبه عندي وهو أن الخلا لفظ عام أريد به الخصوص وكأن المراد ما عدا الأذخر المحتاج إليه فلما كان ظاهره العموم قال له العباس إلا الأذخر فوافق بذلك مراده ﷺ بقوله". المعتصر من المختصر من مشكل الآثار (ج1 / 192.193) لأبي المحاسن يوسف بن موسى الحنفي (ت: 803هـ). وكتاب المعتصر هذا هو عبارة عن تلخيص قام به القاضي أبو المحاسن الحنفي لمختصر القاضي أبي الوليد الباجي لكتاب مشكل الآثار للطحاوي.

[4]- مجموع الفتاوى لابن تيمية (ج 26 / 117).

العامة فلا يشترط للأخذ بها وصحة اعتبارها أن تتعين، وعللوا موقفهم هذا بأمرين اثنين:

أولهما: أن الحاجة الخاصة هي من قبيل الرخص، والرخص لا يعمل بها إلا عند تعيّنها[1] . وثانيهما: أن الشارع أطلق حق الاستفادة في الحاجة العامة ولم يقيدها بالمحتاج، وضربوا لذلك أمثلة، كالسلم والعرايا والجعالة وغيرها من العقود، فإن الشريعة بعدما رخصت فيها لعموم الحاجة إليها، لم تشترط لمشروعيتها أن يكون ذلك خاصا بالمحتاج، بل جوزتها لعموم الناس ولو لغير المحتاج، وهذا يعني أنها لم تتعين في حق هؤلاء.

والظاهر أن ما علل به هؤلاء الباحثون لخروج الحاجة العامة عن شرط التعين ووجوب انعدام البديل يحتاج بدوره إلى تفصيل أكبر، فإن الحاجة العامة ليس نوعا واحدا، بل هي ثلاثة أنواع، والنوع الذي يصدق عليه عدم اشتراط التعين وانعدام البديل في حق من لابسها هو الحاجة العامة الأصولية، وهي ما استثني من الأصول الكلية لأجل الحاجة، والتي يشار إليها عند معظم الأصوليين بما شُرع على خلاف القياس، مثل الإجارة والمساقاة والقراض والعرايا والسلم، وغيرها كثير ممّا يدخل في باب المعاملات المالية، فهي مستثناة من أصولها إذ شُرعت على خلاف الأصل رفعا للحرج وطلبا للتيسير، فيستفيد منها المحتاج إليها وغير المحتاج.

وفي نظري أن ترك اعتبار الشرع شرطَ التعين وانعدام البديل في هذا النوع من الحاجة العامة يعود لأمور خارجة عنها كتعذر انحصار حقّ الاستفادة منها في المحتاج، فلو اشترط الشارع أن تكون الجعالة أو السلم أو المساقاة أو غيرها من العقود التي شرعت لعموم الحاجة إليها بين متعاقدين محتاجين فقط، لعاد هذا

---

[1] - قال أبو إسحاق الشاطبي: "وأما الرخصة؛ فما شرع لعذر شاق، استثناء من أصل كلي يقتضي المنع، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه" الموافقات (1/ 466)

الشرط أو القيد بالتضييق على المقصد من تشريعها، وأصبحت غير مجدية أو نافعة، فإنه يندر ـ في الغالب ـ أن تجد متعاقدين محتاجين معا لهذه العقود، وفي ضوء خصائص هذا النوع ينبغي حمل كلام ابن قدامة؛ "الحاجة العامة إذا وجدت أثبتت الحكم في حق من ليست له حاجة[1] ". فالمراد بالحاجة العامة في كلامه الحاجة الأصولية، بدليل أنه ضرب لها مثلا بعقد السلم.

ومن الأمثلة المعاصرة التي تندرج في هذا النوع، أقصد الحاجة العامة الأصولية، مسألة القرض الذي يكون بين جماعة من الناس بالتناوب، والذي يسمى في بعض المناطق بالمغرب ب"دارت"، وعلى فرض أن الأصل فيها المنع لأنها تندرج في عموم النهي عن القرض الذي جر نفعا، فمن جوزها معتبرا حاجة الناس إليها[2]، لم يشترط في ملابستها أن تنعدم البدائل وتتعين لكي يستفيد من رخصتها من أرادها، بل يثبت حكمها في حق من ليست له حاجة بها، لأنه لو اشترطنا ذلك لضيقنا على الناس هذه التوسعة، وعاد هذا الشرط على أصلها بالإبطال، فقلما يجد المحتاجُ جماعةً من الناس مستعدين أن ينخرطوا في هذا القرض وهم جميعا محتاجون لهذه المعاملة، ولم يجدوا البدائل عنها، وتعينت وسيلة في حقهم لاستيفاء حاجتهم.

بقي لنا الآن أن ننظر في النوعين الآخرين من الحاجة العامة وهما الحاجة العامة المؤقتة التي انفرد بالتأصيل لها أبو المعالي الجويني[3] ، والحاجة العامة الدائمة التي أشار إليها ابن تيمية[4]، هل هما كذلك لا يُشترط فيمن أراد أن يستفيد من

---

[1]- المغني لابن قدامة (ج2 / 117).

[2]- "دارت" هي مسألة خلافية بين الفقهاء المعاصرين اليوم، ولكن سنتوسع في هذا المثال أكثر وندرس أقول افقهاء ونبين الراجح من هذه الأقوال.

[3]- انظر مبحث الأول من القسم الثالث من الكتاب.

[4]- قال ابن تيمية: "فأما ما رخص فيه للحاجة العامة وهو ما يحتاج إليه في كل وقت غالبا فإنه لا فديه معه" شرح العمدة (3/ 41).

رخصهما أن تتعينا عليه ولا يجد البدائل لاستيفاء حاجته، أم لا بد من أن تكونا متعينتين ولا بديل لهما؟

ـ **الحاجة العامة المؤقتة:** إذا تأملنا خصائص هذا النوع من الحاجة العامة[1]، والذي يتمثل في وجود الاحتياج حقيقة في كل فرد فرد وإن عم في الناس، وأنه يقدر بقدره ولا يتوسع فيه، وأن الرخصة التي ترتبت عنه لا تكون على جهة التأبيد، فإنه يدل جليا على أن هذه الأوصاف تؤول ـ بالضرورة ـ إلى التحقق من شرط تعين هذه الحاجة وانعدام البدائل المشروعة ابتداء لاستيفائها. وعلى هذا النوع من الحاجة العامة يُحمل كلام ابن قدامة إذ قال: "ومتى خولف الأصل بشرط لم تجز مخالفته بدون ذلك الشرط. ولأن ما أبيح للحاجة لم يبح مع عدمها[2]".

ـ **الحاجة العامة الدائمة:** لما كان العموم في هذا النوع من الحاجة يرتبط بالوقت، والاحتياج فيه يقع إما لأفراد محصورين أو لفئة معينة، فقد اندرجت الحاجة العامة الدائمة ضمن الحاجة الخاصة بهذا الاعتبار، وكانت أشبه بها وألصق، ولهذا كان لا بد من أن يتحقق شرط التعين في هذا النوع من الحاجة لمن أراد أن يستفيد من رخصها، مثل ما هو مطلوب في الحاجة الخاصة التي سبق بيان هذا الشرط فيها، لأن العموم المرتبط بالحاجة العامة الدائمة لا يقوى أن يؤثر في مقتضيات العمل بالرخص؛ والتي لا يستفاد منها إلا عند وجود عذر شاق، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه.

ومن الأمثلة المعاصرة التي يمكن أن تندرج في هذا النوع، الحاجة إلى استعمال السيارات، فقد أصبحت السيارة حاجة ماسة بحيث لا يستطيع الإنسان أن يستغني عنها في معظم تنقلاته وأوقاته، فهي حاجة عامة دائمة بهذا الاعتبار، والأصل في اقتنائها هو الإباحة، فهي من العاديات التي الأصل فيها الإباحة. غير

---

[1]- انظر ص 162 و163 من الكتاب.

[2]- المغني لابن قدامة، (ج8 / 102).

أن هذه الحاجة ارتبطت بسبب قوانين وضعية بمخالفة شرعية تتعلق بما يسمى بالتأمين الإجباري على السيارات، ونقصد بالتأمين الإجباري هو التأمين التجاري الذي يفرضه قانون معظم الدول الإسلامية وغير الإسلامية على رعاياها الذين يستعملون السيارات، فلا يسمح لهم بسياقة السيارة إلا إذا كان لها تأمين تجاري لانعدام التأمين التكافلي في هذا المجال.

والأصل في التأمين التجاري الإجباري منه أو الاختياري هو المنع للغرر الفاحش في عقد التأمين، وللوقوع في أكل أموال الناس بالباطل، فهو أشبه بالقمار. وقد أفتى معظم المجامع الفقهية بجواز التأمين التجاري الإجباري واستثنوه من أصل المنع بناء على فقه الإكراه الذي يلحق من أراد استعمال السيارة بقوة القانون المفروض، ففي حالة عدم التزام القانون يغرم السائق بغرامة مالية ويسجن، فهو في حكم المكره على فعل المعصية ومجبر على ذلك؛ إذ أجبرته الحاجة الماسة لخدمات السيارة، وأكرهه القانون على عقد التأمين الإجباري في ظل عدم وجود البديل، فيسعه حينئذ ما يسع المكره على الفعل أو الترك، وإثمه على من أكرهه. والإكراه إذا صيّـر ما كان ممنوعا بالأصل مباحا بسبب الحاجة قدر بقدرها فلا يجوز التوسع فيها، فما "كان مباحا للحاجة قدر بقدر الحاجة[1]"، يقول عز الدين ابن عبد السلام: "ما أحل إلا لضرورة أو حاجة يقدر بقدرها ويزال بزوالها[2]". وبناء عليه، فاستعمال السيارات مع التزام التأمين الإجباري يندرج ضمن الحاجة العامة الدائمة، ومن أراد أن يستفيد من رخص هذا النوع من الحاجات العامة، لا بد له من أمرين اثنين؛ الأول: لا بد من أن يتحقق شرط التعين؛ أي فقدان التأمين التكافلي، أو عدم إلزام القانون الناس على التأمين

---

[1] - الفتاوى الكبرى (3/ 21).

[2] - قواعد الأحكام في مصالح الأنام (2/ 165).

الإجباري، أو عدم وجود حلول شرعية أخرى. والثاني: أن تقدر الحاجة إلى اقتناء السيارات بقدر الحاجة، فلا يجوز أن يقتنى فوق الحاجة، فيكتفى بسيارة واحدة إذا حققت المراد، وكل فرد بحسب ظروفه، وكل أسرة بحسب أحوالها.

4 ـ الشرط الرابع: أن تكون الحاجة غير مفوتة لما هو أقوى منها مصلحة

لعل من يستقرئ النصوص الشرعية في نظرتها المرنة إلى مصالح العباد وحاجاتهم ليبدو له جليا "أن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنها ترجّح خير الخيرين وشر الشرين، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما[1]". ولهذا، وجب على المكلف قبل أن يسعى في تحصيل حاجته أن ينظر إلى المفاسد التي قد تترتب على هذا الأمر عند مخالفته للأدلة الشرعية، فإن ترتب عليه تفويت لما هو أقوى من حاجته التي كان يسعى إلى تحصيلها، فلا يجوز له حينئذ استيفاؤها أو ملابستها.

وغني عن التذكير أن هذا الحكم مجمع عليه بين العلماء، ولا خلاف في أصله، بل إن أصحاب العقول الراجحة والسليمة من غير المسلمين يأخذون به.
ولا يُتصور التعارض بين المصالح والحاجة، على وجه الجملة، إلا في أمرين:

- ✓ أولهما: أن يعارض الحاجةَ ما هو أقوى منها من الضروريات، فإذا وقع التزاحم بينهما بحيث لا يمكن الجمع بينهما، وجب ترجيح الضروري على الحاجي، لأن مفسدة تفويت المصلحة الضرورية أعظم من مفسدة تفويت المصلحة الحاجية. ومن أمثلة ذلك: ما تدعو إليه الحاجة أحيانا من الإقامة في بلاد الكفر، كالرّغبة في إتمام الدراسة العليا أو تحسين ظروف العيش وطلب رغده، وغيرها من الحاجات، مع ما يواكب ذلك من اضطهاد في الدِّين، أو

---

[1]- مجموع الفتاوى لابن تيمية، (20 / 48).

تنازل عن بعض شعائره، كما وقع للمسلمات في فرنسا إذ أرغمن على نزع الخمار عند ولوج المدارس والجامعات، أو نزع النقاب في الأماكن العامة، ومقاضاتهن إن خالفن ذلك بدعاوى تافهة، غايتُها النيل من الإسلام وعدم ظهور أهله؛ ففي هذه الحالة يقدم الضروري على الحاجي، لأن التنازلات المطلوبة تنتمي إلى المقاصد الضرورية من حفظ الدين أو بعض متمماته، وبناء عليه، لا يجوز الإقامة في بلاد الكفر مراعاة لتلك الحاجات المرجوحة؛

- ✓ والثاني: أن يعارض الحاجة ما هو أقوى منها من جنسها فلا يمكن الجمع بينهما، كالتعارض الذي قد يقع بين الحاجة العامة والحاجة الخاصة، أو بين الحاجة الشديدة والحاجة الأشد، أو بين الحاجة الدائمة والحاجة المؤقتة، أو بين الحاجة المتكررة والحاجة النادرة، وغيرها من أنواع الحاجات، ففي هذه الحالة ندني الحاجة الراجحة ونعمل بها، ونقصي المرجوحة ونفوتها، كما هو مقرر في قواعد الترجيح بين المصالح، يقول العز الدين بن عبد السلام: "وكذلك التقديم بالحاجة الماسة على ما دونها من الحاجات [1]". وبناء عليه، أي عندما يقع التعارض ويتعذر الجمع، نقدم الحاجة العامة على الخاصة، والحاجة الأشد على الشديدة، والحاجة الدائمة على المؤقتة، والحاجة المتكررة على النادرة. ومن أمثلة هذا النوع من التعارض والترجيح:

تقديم حاجة الأمة إلى مصحف بحرف واحد على حاجتها إلى الاستمرار في قراءة القرآن الكريم بسبعة أحرف:

أصل المسألة ما رواه أبيٌّ بن كعب «أن النبي ﷺ كَانَ عِنْدَ أَضَاةِ بَنِي غِفَارٍ – قَالَ – فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلاَمُ، فَقَالَ: إِنَّ اللهَّ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ. فَقَالَ ﷺ: أَسْأَلُ اللهَّ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ، وَإِنَّ أُمَّتي لاَ تُطِيقُ ذَلِكَ. ثُمَّ أَتَاهُ

[1] - قواعد الأحكام في مصالح الأنام (1 / 145).

الثَّانِيَةَ فَقَالَ: إِنَّ اللهَّ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفَيْنِ. فَقَالَ ﷺ: أَسْأَلُ اللهَّ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ، وَإِنَّ أُمَّتِي لاَ تُطِيقُ ذَلِكَ. ثُمَّ جَاءَهُ الثَّالِثَةَ، فَقَالَ: إِنَّ اللهَّ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى ثَلاَثَةِ أَحْرُفٍ. فَقَالَ ﷺ: أَسْأَلُ اللهَّ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ، وَإِنَّ أُمَّتِي لاَ تُطِيقُ ذَلِكَ. ثُمَّ جَاءَهُ الرَّابِعَةَ، فَقَالَ: إِنَّ اللهَّ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ فَأَيُّمَا حَرْفٍ قَرَءُوا عَلَيْهِ فَقَدْ أَصَابُوا[1]». فكان سبب طلب التخفيف لقراءة القرآن بسبعة أحرف هو حاجة الأمة إلى التوسعة في قراءته بلهجاتها، إذ إنها كانت أمية في بدايتها لا تستطيع أن تقرأ القرآن بحرف واحد لاختلاف لهجاتها، واستمر الأمر على هذا النحو حتى كان عهد الخليفة عثمان رضي الله عنه، فقال له حذيفة رضي الله عنه: "يا أمير المؤمنين أدْرِكْ هذه الأمةَ قبل أن يختلفوا في الكتاب كما اختلف اليهود والنصارى[2]"، وذلك أن بعضهم كان يخطِّئ بعضا لعدم علمه بباقي الحروف الأخرى التي يقرأ بها غيره، بل وصلوا، في بعض الروايات، إلى تكفير بعضهم بعضا، فعمد الخليفة عثمان رضي الله عنه إلى ثلاثة رَهْط من قريش ومعهم زيد بن ثابت رضي الله عنه وكلفهم بمهمة نسخ القرآن، وقال لهم: "إِذَا اخْتَلَفْتُمْ أَنْتُمْ وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ فِي شَيْءٍ مِنَ الْقُرْآنِ فَاكْتُبُوهُ بِلِسَانِ قُرَيْشٍ فَإِنَّمَا نَزَلَ بِلِسَانِهِمْ[3]"، فحمل النّاسَ على قراءة القرآن الكريم بحرف قريش، وذلك للحاجة الماسة والملحة إلى دفع اختلاف الناس حول القرآن وما ينتج عنه من تصدع في وحدة الأمة. ولا يخفى أن حاجة الأمة إلى ائتلافها وعدم اختلافها في القرآن أقوى وأشد من حاجتها إلى قراءة القرآن بسبعة أحرف، خصوصا وأن المصلحة المرجوة من تلك التوسعة التي كانت في بداية نزول الوحي لم تعد قائمة كما كانت في أول أمرها.

---

[1]- رواه البخاري في كتاب فضائل القرآن، باب، حديث رقم 4987. ورواه مسلم في كتاب صلاة المسافرين باب 48، حديث رقم 1943.

[2]- شرح صحيح البخارى. لابن بطال (ج10 / 221)

[3]- أخرجه البخاري كتاب المناقب، باب نَزَلَ الْقُرْآنُ بِلِسَانِ قُرَيْشٍ، ح: 3506.

حاجة عموم الناس إلى الطعام عند قلته تقدم على حاجة المحتكر له

شجع الإسلام الملكية الخاصة وسن للناس أحكاما تؤكد هذا الأصل، كإعطائهم حق التصرف في أموالهم بالمعروف، كما وضع لهم قوانين تحمي ممتلكاتهم من تعدي الغير عليها، فقد يحتاج الباعة أحيانا إلى ادخار نوع من الطعام قصد الربح، وهذا أمر مباح لا اعتراض عليه في الشريعة ما دام الناس يجدون الطعام في السوق، ولكن إذا قلّ الطعام وأصبح الحصول على القوت أمرا فيه مشقة خرجت عن المعتاد، فإن بعض العلماء أوجبوا على الباعة إخراج الطعام دفعا للحاجة العامة التي أصابت الناس، قال الإمام مالك: "إذا غلا الطعام واحتيج إليه وكان بالبلد طعام، فلا أرى بأساً أن يأمر الإمام أهله فيخرجوا إلى السوق فيباع إذا احتاج الناس إليه، وإنما يكون ذلك عند حاجة الناس وليس في كل زمان[1]". لقد وقع التعارض في هذه المثال بين الحاجة العامة ـ وهي حاجة الأمة إلى طعام ـ والحاجة الخاصة ـ وهي حاجة المحتكر إلى مزيد الربح بغلاء السعر ـ فوجب أن تقدم الحاجة العامة على الخاصة. قال ابن نجيم: "بيع طعام المحتكر جبرا عليه عند الحاجة وامتناعه من البيع دفعا للضرر العام[2]".

II. النوع الثاني: ضوابط العمل بالحاجة الشرعية

بينما تولى النوع الأول من الأوصاف من هذا المبحث بيان الشروط التي يجب توفرها عند الأخذ بالحاجة واعتبارها، فإن النوع الثاني منها يندرج ضمن الضوابط التي ينبغي مراعاتها لكي نسلم من الخطأ والزلل أثناء الاستفادة من رخص الحاجة وتنزيل فقه الحاجة إن صح التعبير، وهي أوصاف تتوزع بين صنفين:

---

[1] - البيان والتحصيل لابن رشد، (ج9 / 352).

[2] - الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: 87

الصنف الأول: أوصاف تتعلق بالمحتاج

الضابط الأول: أن يكون المحتاج غير متسبب في حاجته

إذا كانت أسباب الحاجة متنوعة وكثيرة، فإن من تسبب في وجودها قد يكون إما المحتاج نفسه، أو أمرا خارجا عنه، وبهذا الاعتبار، فهي تنقسم إلى قسمين: قسم لا تعلق له بفعل المحتاج، وقسم ثان منشؤه فعل المحتاج.

ـ فأما القسم الأول فلا كلام عليه لأن المحتاج لا يؤثر لا سلبا ولا إيجابا في العمل بالحاجة. ومع ذلك، فهذا القسم محط اهتمام الشريعة بإطلاق من حيث حِرصُها على أن يستوفي المحتاج حاجته، وتُرفع بذلك المشقة التي دخلت عليه بسببها من غير فعله، يقول الشاطبي: " وقد تكون المشقة الداخلة على المكلف من خارج، لا بسببه، ولا بسبب دخوله في عمل تنشأ عنه، فها هنا ليس للشارع قصد في بقاء ذلك الألم وتلك المشقة والصبر عليها، كما أنه ليس له قصد في التسبب في إدخالها على النفس[1]". وإن أمثلة هذا النوع لكثيرة نقتصر منها على نموذجين هما:

- ✓ خروج المني بغير شهوة، بسبب برد أو غيره من الأعذار، فإن الأصل يقتضي إيجاب الغسل عليه كلما خرج منه المني، إلا أن الحاجة تدعو إلى تخفيف هذا الحكم عليه وعدم اعتبار خروج المني بتلك الصفة من موجبات الغسل، فيقتصر فقط على الوضوء كلما كان منه ذلك[2].

---

[1]- الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي، (2 / 260).

[2]- قال مجاهد: بينا نحن جلوس أصحاب ابن عباس، عطاء وطاوس وعكرمة، إذ جاء رجل وابن عباس قائم يصلي، فقال: هل من مفت؟ قلنا: سل. فقال إني كلما بلت تبعه الماء الدافق. قلنا: الذي يكون منه الولد؟ قال: نعم. قلنا: عليك الغسل، قال: فولى الرجل وهو يرجع، قال: وعجل ابن عباس في صلاته، ثم قال لعكرمة علي بالرجل، وأقبل علينا فقال: أرأيتم ما أفتيتم به هذا الرجل، عن كتاب الله؟ قلنا: لا. قال: فعن رسول الله ﷺ؟ قلنا: لا، قال: فعن أصحاب رسول الله ﷺ؟ قلنا لا، قال: فعمه؟ قلنا: عن رأينا، قال: فلذلك قال رسول الله ﷺ : (فقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد) قال: وجاء الرجل فأقبل عليه ابن عباس فقال: أرأيت إذا كان ذلك منك، أتجد شهوة في قبلك ؟ قال: لا، قال: فهل تجد خدرا في

✔ طواف الحائض خشية فوات الرفقة، فإن الأصل يقتضي المنع[1]، ولكن بعض العلماء ذهبوا إلى اعتبار فوات الرفقة حاجة تدعو إلى القول بجواز ذلك[2].

ـ وأما القسم الثاني فهو محل النظر والتأمل؛ لأن العمل بالحاجة مرده، في الحقيقة، إلى الأخذ بالرخص، والأخذ بالرخص قد يتأثر جوازاً أو منعاً بمن تسبب في وجودها، ولهذا وجب النظر إلى هذا القسم وسبر أنواعه.

ففي هذا القسم، يعتبر فعل المحتاج هو المصدر الذي كان سببا في وجود حاجته، بحيث تصدر منه أفعال أو أقوال فتوقعه في حالة من الافتقار والاحتياج إلى أشياء معينة. كالمسافر مثلا، فإن نفس السفر مستلزم لحاجات تتعلق بأحواله، ومصدر هذه الحاجات في الحقيقة هو ما قام به الإنسان من سفر. ومثاله أيضا من رغب في خطبة امرأة لأجل الزواج بها، فإن الحاجة تدعو إلى النظر إليها، والذي تسبب في هذه الحاجة هو رغبة الإنسان في اختيار ما يناسبه، وغيرها من الأمثلة.

وإذا تأملنا أفعال الإنسان التي كانت سببا في وجود حاجاته، وعرضناها على ميزان الشرع، فهي لا تعدو أن تكون أفعالا مشروعة أو غير مشروعة، علماً أنّ الأفعال المشروعة بدورها إمّا أن يأتي بها صاحبها على وجهها المعتاد، أو يكون المقصود منها مجرد إيقاع الحاجة، أي الوصول إلى رخص الحاجة.

جسدك ؟ قال: لا، قال إنما هذه إبردة، يجزيك منها الوضوء). ابن عساكر في تاريخ دمشق بسند حسن.(ج 18/ 230).

[1]- عَنْ عَائِشَةَ ﵂ قَالَتْ خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ لاَ نَذْكُرُ إِلاَّ الْحَجَّ ، فَلَمَّا جِئْنَا سَرِفَ طَمِثْتُ ، فَدَخَلَ عَلَيَّ النَّبِيُّ ﷺ وَأَنَا أَبْكِى، فَقَالَ: « مَا يُبْكِيكِ ؟» . قُلْتُ: لَوَدِدْتُ وَاللَّهِ أَنِّى لَمْ أَحُجَّ الْعَامَ . قَالَ: « لَعَلَّكِ نُفِسْتِ » . قُلْتُ نَعَمْ . قَالَ: «فَإِنَّ ذَلِكَ شَىْءٌ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ ، فَافْعَلِى مَا يَفْعَلُ الْحَاجُّ ، غَيْرَ أَنْ لاَ تَطُوفِى بِالْبَيْتِ حَتَّى تَطْهُرِى » . أخرجه البخاري في كتاب الحيض، باب تقضي الحائض المناسك كلها إلا الطواف بالبيت، ح: 305، ومسلم في كتاب الحج، ح: 2976.

[2]- ابن تيمية وغيره، انظر مجموع الفتاوى.

وبناء على تأمل ما تقدم من نماذج مختصرة، يمكن أن نؤصل ضوابط لهذا القسم وأن نجعلها على ثلاثة أنواع، وهي كالآتي:

الضابط الثاني: أن تكون الحاجة نشأت عن فعل مشروع أتى به المكلف على وجهه المعتاد

فإذا قام المكلف بما طلب منه شرعا، أو أتى بأعمال مباحة على وجهها المعتاد، وترتب عن ذلك حاجات يفتقر إليها، فإن الشرع لا يقف أمامه عقبة تحول بينه وبين تحقيق حاجاته تلك، بل ييسرها له من خلال جملة من الرّخص إلى أن يتأتّى له تحقيقها. ولهذا " فكل ما احتاج الناس إليه في معاشهم ولم يكن سببه معصية ـ هي ترك واجب أو فعل محرم ـ لم يحرم عليهم[1] ". والأمثلة على هذا النوع كثيرة جداً، من بينها: أن من تَحَمّل مالا عن غيره دَيْنا أو دية، أو ليصالح بين طائفتين، واحتاج المتحمل إلى المال فإنه تحل له المسألة حينئذ.

الضابط الثالث: أن لا تكون الحاجة نشأت عن فعل مشروع أتى به المكلف على غير وجهه المعتاد

الفرق بين هذا النوع والنوع الأول ليس في حكم فعل المحتاج من جهة الشرع، بل الفعل الذي كان سببا في وجود الحاجة مشروع كذلك، إلا أن صاحبه لم يأت به على وجهه المعتاد، ومعنى ذلك أنه أتى بالفعل طلبا لأحكام الحاجة أو الرخصة، وهذا النوع يشبه كثيرا ما اصطلح عليه الفقهاء بالحيل. وعليه، فإن دور نية المحتاج تؤثر في الحكم على الحاجة الناشئة عنه ما بين التحريم أو الكراهة.

[1]- مجموع الفتاوى لابن تيمية (ج29 / 64).

ومن بين الأمثلة التي توضح هذا النوع:

– بيع العينة[1]:

من احتاج إلى نقود وتوصل إليها بشراء سلعة بأَجَل وبَيْعِها إلى صاحبها بأقل مما اشتراه منه حالا[2]، فهذا مع التواطؤ يبطل البيعتين لأنها حيلة مذمومة، فالعقد الأول في أصله مشروع، وكذلك العقد الثاني، ولكن لما أتى به صاحبه على غير وجهه المعتاد؛ فإنه جرت العادة أن يبيع الإنسان ما يملك، أما ما لا يملكه فلا يمكن له ذلك، ولهذا كان بيع العينية غير جائز "عند أكثر العلماء، كأبي حنيفة ومالك وأحمد وغيرهم. وهو المأثور عن الصحابة كعائشة وابن عباس وأنس بن مالك[3] ". وليس منه بيع التورق؛ لأن صورته في الحقيقة لا تخالف أصول البيوع، فإن الإنسان إذا اشترى سلعة نسيئة وأصبح في ملكه حقيقة وشرعا، فله أن يتصرف به كما يريد حسب رغبته، ومن ذلك بيعه إذا كان في حاجة إلى مال نقدا بشرط أن لا يبيعه ممن اشتراه منه حتى يدفع عن نفسه التهمة والشبهة، وذلك أن التورق هو بيع جاء على وجهه المعتاد، وقد بين بعض العلماء وجه ذلك، منهم ناصر السعدي إذ قال: "لأن المشترى لم يبعها على البائع عليه، وعموم النصوص

---

[1]- "قال الجوهري: العينة بالكسر: السلف، وقال [في القاموس]: وعين أخذ بالعينة بالكسر أي: السلف أو أعطى بها قال: والتاجر باع سلعته بثمن إلى أجل ثم اشتراها منه بأقل من ذلك الثمن. قال الرافعي: وبيع العينة: هو أن يبيع شيئا من غيره بثمن مؤجل ويسلمه إلى المشتري، ثم يشتريه قبل قبض الثمن بثمن نقد أقل من ذلك القدر. قال ابن رسلان [في شرح السنن]: وسميت هذه المبايعة عينة لحصول النقد لصاحب العينة؛ لأن العين هو المال الحاضر والمشتري إنما يشتري بها ليبيعها بعين حاضرة تصل إليه من فوره ليصل بها إلى مقصوده" . نيل الأوطار للشوكاني (ج5 / 268).

[2]- قال بعض أهل العلم: "عامة العينة إنما تقع من رجل يضطر إلى نفقة يضن عليه الموسر بالقرض إلا أن يربحه في المائة ما أحب، فيبيعها ثمن المائة بضعفها أو نحو ذلك، ففسر بيع المضطر ببيع العينة، وبيع العينة إنما هو العين بأكثر منها إلى أجل - حسبما هو مبسوط في الفقهيات - فقد صار الشح إذاً سبباً في دخول هذه المفاسد في البيوع". كتاب الاعتصام للشاطبي، (ج1 / 380).

[3]- مجموع الفتاوى لابن تيمية، (ج29 / 446).

تدل على جوازها، وكذلك المعنى لأنه لا فرق بين أن يشتريها ليستعملها في أكل أو شرب، أو استعمال، أو يشتريها لينتفع بثمنها، وليس فيها تحيل على الربا بوجه من الوجوه، مع دعاء الحاجة إليها، وما دعت إليها الحاجة، وليس فيه محذور شرعي، لم يحرمه الشارع على العباد[1]"؛

– لبس الخف أو الجورب لأجل المسح عليه

يلبس الإنسان الخف أو الجورب أو الحذاء عادة لأجل المشي أو صيانة قدميه، وقد تعلقت باستعمال ذلك الملبوس رخصة المسح عليه عند الوضوء بشروط معينة، وهي حاجة عامة. لكن هل يجوز للإنسان لبس الجورب أو غيره مما هو مُعِدّ لذلك على غير وجهه المعتاد، قَصْدَ التهرب من غسل قدميه والمسح عليهما؟

اختلف العلماء في هذه المسألة إلى ثلاثة أقوال:

☑ الجواز المطلق: وممن قال به إبراهيم النَّخَعِيُّ والحَكَمُ بن عُتَيْبَة وغيرهما[2]، ووجه ذلك " أنه ملبوس يجوز المسح عليه لضرورة اللبس فجاز المسح عليه إذا لبس للمسح عليه كالجبائر[3] "؛

☑ الكراهة: فمن فعله أجزأه، وهو قول أصبغ، ونُسب ذلك إلى الإمام مالك، وقد سئل عنه فقال: لا خير فيه[4]؛

☑ المنع المطلق: فمن فعله لا يجزئه، وهو المشهور من مذهب الإمام مالك. ووجه المنع " أنه إنما أبيح المسح عليهما للحاجة ومشقة

---

[1]- تيسير العلام شرح عمدة الحكام للبسام (ج1 / 483).

[2]- المنتقى شرح موطأ مالك ، (ج1 / 154).

[3]- المصدر نفسه والصفحة. وانظر كذلك النوادر والزيادات لابن أبي زيد القيرواني: (ت: 386هـ)، (ج1 / 97).

[4]- المنتقى شرح موطأ مالك ، (ج1 / 154).

خلعهما، ولم يبح المسح عليهما لمشقة إيصال الماء إلى العظم، وإنما ذلك حكم الجبائر[1]". والمراد بذلك أن فعل العبد المشروع إذا صدر على غير وجهه المعتاد يؤثر في الحكم الذي تعلقت به الرخصة، وقد نص على ذلك أبو الوليد الباجي، قال: "ولبس الخفين إنما أبيح المسح عليهما إذا لبسهما للوجه المعتاد من المشي فيهما أو التدفي بهما، وأما من لبسهما ليمسح عليهما فالمشهور من المذهب أنه لا يجزي[2]".

الضابط الرابع: أن لا تكون الحاجة نشأت عن عمل غير مشروع

إذا قام الإنسان بمخالفة شرعية نتج عنها افتقاره إلى أشياء معينة، فهل يجوز حينئذ الترخص بمقتضى حاجته، أم أن ذلك غير جائز بناء على إقدامه على فعل غير مشروع تسبب في وجود حاجته؟

تعرض العلماء للجواب عن هذا السؤال في معرض كلامهم عن قاعدة: "هل تُبطل المعصية الترخص أم لا؟ [3]"، أو قاعدة: "الرخص لا تناط بالمعاصي[4]". ووجه العلاقة بين القاعدة والسؤال هو أن الحاجة مدعاة للرخص، كما أن الرخص قد تكون نتيجة لحاجات معينة[5].

---

[1]- انظر التاج والإكليل لمختصر خليل لأبي عبد الله محمد بن يوسف العبدري (ت:897هـ)، (ج1/322).

[2]- المصدر نفسه والصفحة.

[3]- الإسعاف بالطلب، ص 52.

[4]- المنثور 2/ 167، الأشباه والنظائر للسيوطي، ص138 .

[5]- قال أبو العباس القرافي (ت:684هـ): " الفرق بين كون المعاصي أسبابا للرخص وبين قاعدة مقارنة المعاصي لأسباب الرخص؛ فإن الأسباب من جملة الوسائل، وقد التبست هاهنا على كثير من الفقهاء. فأما المعاصي فلا تكون أسبابا للرخص، ولذلك العاصي بسفره لا يقصر ولا يفطر؛ لأن سبب هذين السفر، وهو في هذه الصورة معصية فلا يناسب الرخصة؛ لأن ترتيب الترخص على المعصية سعي في تكثير تلك المعصية بالتوسعة على المكلف بسببها. وأما مقارنة المعاصي لأسباب الرخص فلا تمتنع

إن مراعاة حاجة الإنسان نعمة من الله تعالى ومعونة له على رفع الحرج والمشقة عنه. وبناء عليه، فلا يجوز لمن كان عاصيا وترتبت عن معصيته حاجات معينة أن يتمتع برخص الحاجة؛ لأن في ذلك عونا على المعصية وتشجيعا له على الاستمرار فيها، وهذا يخالف مقصود الشارع من مراعاة حاجات الناس. ومن أمثلة هذا النوع:

ـ من احتاج إلى سداد دَيْن كان سببه أعمالا غير مشروعة، كالخوض في القمار أو الاقتراض بالفائدة (بالربا) وما شابه ذلك، فإنه لا يجوز اعتبار حاجته تلك، لأن مراعاة الحاجة لا تناط بالمعصية.

ـ من احتاجت من النساء إلى ترميم بكَرَتها بسبب إقدامها على الزنا طلبا للستر وعدم الفضيحة، فإن ذلك لا يجوز؛ لأن سبب حاجتها هو الإقبال على الفاحشة المبينة، والقول بالجواز يفضي إلى التشجيع على الزنا ونشر الرذيلة. ولا ينبغي أن يعارض بحديث النبي ﷺ: «لَوْ سَتَرْتَهُ بِثَوْبِكَ كَانَ خَيْرًا لَكَ[1]»؛ لأن ذلك في ما كان سيرفع إلى السلطان لإقامة الحد عليه، فالستر أفضل حينئذ، أما إذا كان الأمر يتعلق به حقوق الغير كخديعة الزوج المرتقب فهذا لا يجوز. نعم، قد يكون لترميم البكرة وجه إذا فُضت من غير إرادة المرأة، كمن أكرهت على ذلك

إجماعا، كما يجوز لأفسق الناس وأعصاهم التيمم إذا عدم الماء، وهو رخصة، وكذلك الفطر إذا أضر به الصوم، والجلوس إذا أضر به القيام في الصلاة، ويقارض ويساقي ونحو ذلك من الرخص، ولا تمنع المعاصي من ذلك؛ لأن أسباب هذه الأمور غير معصية، بل هي عجزه عن الصوم ونحوه، والعجز ليس معصية، فالمعصية هاهنا مقارنة للسبب لا سبب، وبهذا الفرق يبطل قول من قال: إن العاصي بسفره لا يأكل الميتة إذا اضطر إليها؛ لأن سبب أكله خوفه على نفسه لا سفره، فالمعصية مقارنة لسبب الرخصة لا أنها هي السبب، ويلزم هذا القائل أن لا يبيح للعاصي جميع ما تقدم ذكره، وهو خلاف الإجماع، فتأمل هذا الفرق فهو جليل حسن في الفقه ". الفروق (ج2 / 62).

[1]- رواه أجمد في المسند، ح: 21892، وأبو داود في كتاب الحدود، ح: 4379. قال الشيخ الألباني : (صحيح) انظر حديث رقم : 7990 ، صحيح الجامع الصغير وزيادته (ج2 / 1323).

واغتصبت، فهنا الحاجة وقعت بفعل الغير أو تسبب فيها الغير ، ولا دخل للمرأة في وجود حاجتها إلى الستر.

ـ من حملت من زنا برضاها واحتاجت إلى إسقاط جنينها لأجل التخلص من تبعات حملها، فلا يجوز لها ذلك حتى لو كان الجنين لم يبلغ مرحلة التخلق الأولى، والإجهاض فيها يدور بين الإباحة والكراهة عند جمهور أهل العلم، إلا أنه في هذه الحالة لا يجوز لأن سبب الاحتياج منشؤه معصية الزنا، والقول بإباحة الإجهاض تشجيع على الزنا.

الصنف الثاني: أوصاف تتعلق بالأحكام الشرعية ومراتب أدلتها

لما كانت الحاجة الشرعية على غير وزان واحد، إذ منها الحاجة العامة المؤقتة، ومنها العامة الأصولية، ومنها العامة الدائمة، ومنها الحاجة الخاصة، فبدهي أن يكون تأثيرها في الأحكام الشرعية أو أدلتها مختلفا، ويعود سبب هذا الاختلاف إلى الفرق الموجود بين درجات المشقة في كل نوع من أنواع تلك الحاجات عند غيابها أو عدم مراعاتها، وكذلك بين مراتب المصلحة في كل نوع من أنواعها عند الاستجابة إلى مقتضياتها. وهذا الأمر يتطلب نوعا من المناسبة بين قوة الدليل أو درجة الحكم، وبين الحاجة التي يراد تحقيقها.

ومن خلال تتبع المواضع التي استثناها الشارع الحكيم من عموم أوامره أو نواهيه لأجل الحاجة، ثم بالنظر في تصرفات العلماء المتعلقة بأدلة الحاجة، تبين أن الأدلة الشرعية أو أحكامها التي خولفت لأجل الحاجة نوعان: نوع لا تؤثر فيه إلا الحاجة العامة المؤقتة، ونوع تؤثر فيه الأنواع الأخرى من الحاجات. وعليه، فالضوابط التي تتعلق بهذا الضرب مرتبطة بدرجة الحاجة، وهي كالآتي:

الضابط الأول: لا تأثير في الأدلة القطعية وأحكام المقاصد إلا الحاجة العامة المؤقتة

ويشمل الأدلة القطعية الصريحة التي أفادت أحكاما شرعية مرادة لذاتها: ففي المنهيات، كتحريم الربا أو أكل الميتة وغيرهما من المحظورات؛ وفي الأوامر كوجوب الشورى في منصب الإمامة أو تولية الإمام العدل، وغيرهما من الواجبات. فهذا النوع من الأدلة لا يمكن أن نخالفه إلا إذا كان الالتزام به سيفضي إلى حاجة شديدة في أعلى درجاتها، بحيث إذا لم تراعَ فسدت بِنيةُ النّاس، أو أَوْرثتهم ضعفاً يَصُدُّ عن التّصرفِ في أمورِ المعاشِ في العاجلِ أو الآجل، والذي يمثل هذا النوع: الحاجة العامة المؤقتة.

وليست أمثلة هذا النوع متيسرة، بل يصعب تجسيدها بأمثلة واقعية من تاريخ الأمة في قرونها المفضلة، بل وبعدها بكثير، ولهذا مثل له العلماء بافتراض حالة من انتشار الحرام وعمومه في الأرض ـ لم تقع إلى حد الآن ـ بحيث يصعب التحرز منه. وحسبنا، مع ذلك، أن نعرض أمثلة للحاجة العامة المؤقتة من خلال مسائل فقهية تناولها الفقهاء أو الأصوليون في كتبهم، ومنها:

<u>– فرض الخراج على الأغنياء عند خلو بيت مال المسلمين</u>

ومثاله: "لو قَدّرْنا إماماً مطاعاً مفتقراً إلى تكثير الجند لسد الثغور، وحماية الملك بعد اتساع رقعته وانبساط خطته، وقد خلا بيت المال عن المال، وأرهقت حاجة الجند إلى ما يكفيهم، وخلت عن مقدار كفايتهم أيديهم، فللإمام أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيا لهم في الحال إلى أن يظهر مال في بيت المال [1] "؛

[1]- شفاء الغليل للغزالي، ص: 113.

– سقوط حكم الوجوب للوقوف بعرفة يوم التاسع ذي الحجة

ومثاله: يعد الوقوف بعرفة يوم التاسع ذي الحجة من أوكد واجبات الحج، بل "الحج عرفة" كما قال النبي ﷺ، ولكن إذا أخطأت الناس في رؤية هلال ذي الحجة، ووقفوا في اليوم العاشر منه وتيقنوا من خطئهم، فهل يلزمهم القضاء أم ماذا يصنعون؟

ذهب معظم الفقهاء، على اختلاف مذاهبهم، إلى أنه يجزئهم حجهم ولا يطالبون بالقضاء نظرا للمشقة العامة وحاجة عموم الناس إلى التخفيف، بحيث لو كلفوا بالقضاء لصعب عليهم ذلك وهم الجم الغفير، وقد لا يسلمون من الخطأ مرة أخرى[1].

الضابط الثاني: أن تكون الأدلة ظنية تعارضت مع الحاجة الأصولية أو الحاجة الخاصة

يتضمن هذا الضابط الأدلة الظنية غير الصريحة التي اكتسبت هذا الظن إما لكونها تندرج تحت القياس الكلي أو القواعد العامة، وإما لكون النصوص الشرعية المعتمدة فيها نصوصا عامة أو مطلقة، أو نصوصا خاصة أو مقيدة إلا أنها تنتمي إلى أحكام الوسائل لا أحكام المقاصد ، أو كان النهي عنه سدا للذريعة.

فهذه الأدلة وما كان في مرتبتها يمكن أن تؤثر فيها الحاجة الشرعية وإن لم تصل إلى الدرجة القصوى من الاحتياج، كالافتقار الواقع في الحاجة الأصولية العامة أو الحاجة الدائمة أو الحاجة الخاصة.

أما الأشياء التي تعرّض لها الشرع بأدلة خاصّة بها وتعلقت بها أحكام الوجوب أو التحريم لذاتها، فإن أنواع هذه الحاجات، سواء العامة منها أو الخاصة، لا تقوى أن ترفع ما أفادته تلك الأدلة من أحكام. وإنّما تُراعى تلك

---

[1]- انظر: المجموع شرح المهذب - (8 / 293)، و مجموع الفتاوى لابن تيمية (25 / 203) وغيرهما.

الحاجات "في موضع لا نصّ فيه، وأما مع النّصّ بخلافه فلا[1] "، لأنّ ذلك من خصائص الضرورة التي تُسقط الوجوب وتَرفع الحظر، مثل أكل الميتة عند خوف الهلاك، والنطق بكلمة الكفر عند الإكراه وما شابه ذلك. يقول الزركشي: "فالضرورة: بلوغه حداً إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب، كالمضطر للأكل واللبس بحيث لو بقي جائعا أو عريانا لمات أو تلف منه عضو، وهذا يبيح تناول المحرم. والحاجة كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكل لم يهلك غير أنه يكون في جهد ومشقة، وهذا لا يبيح المحرم[2]". والمراد بالمحرم هو ما جاء النص يحرمه بعينه، وهذا الأمر متفق عليه عند الفقهاء، ولهذا قال أبو المعالي الجويني في هذا النوع من المحرمات: "فلا خلاف أن الحاجة لا تكفي، والجوع المفرط، وإن انتهى إلى السغب لا يبيح المحرم[3]".

وبناءً عليه، فإذا أمعنا النظر في الأدلة الثلاثة الآنفة الذكر ووجه تناولها لتلك المستثنيات لأجل الحاجة، فإننا نلاحظ أن انتماءها إليها غير صريح، واندراجها تحتها محتمل، ولهذا، فالوقوف أو الجمود على تلك الظواهر التي دلت عليها النصوص الشرعية مع ما تسببه من حرج وضيق غير مطلوب شرعا يكون مرجوحا، وتوضيح ذلك:

1. أنّ النصّ العام، وإن كان يفيد العموم، فإن دلالته على شمول جميع أفراده، عند جمهور العلماء، ظنية وليست قطعية، ومعنى ذلك أن إخراج بعض أفراد ذلك النص العام، سواء أكان عمومه شموليا أم بدليا، إذا اقتضتها ظروف

---

[1]- قال ابن نجيم: "المشقة والحرج، إنما يعتبران في موضع لا نص فيه، وأما مع النص بخلافه فلا، ولذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله بحرمة رعي حشيش الحرم وقطعه، إلا الإذخر. وجوز أبو يوسف رحمه الله رعيه للحرج، ورد عليه بما ذكرناه، ذكره الزيلعي في جنايات الإحرام". الأشباه والنظائر ، ص: 83.

[2]- المنثور في القواعد، للزركشي، (ج2 / 319).

[3]- نهاية المطلب في دراية المذهب، (ج 18 / 219).

الحاجة وأحوالها ليس فيها تجاوز للنص العام، بل غاية أمره أن بعض أفراد النص العام غير مراد للشارع، أو غير مخاطب من الشرع إذا عارضتها أحوال الحاجة، وكأن أحوال الحاجة من وسائل التخصيص المنفصل الذي دلت عليه جزئيات كثيرة، فأصبح أصلا قائما بذاته وقياسا كليا يرجع إليه عند طغيان النص العام، فنحتاج أن نخصصه به ونحد من شيوعه، ولهذا قال ابن القيم: "ولا ينكر تخصيص العام وتقييد المطلق بالقياس الجلي[1] ". ومن القياس الجلي الحاجة العامة الأصولية، أو الحاجة العامة الدائمة، أو الحاجة الخاصة.

2. أنّ تَخَلّفَ بعض الصّوَر التي تدخل في معنى القياس الكلي أو القواعد العامة للشريعة لعارض الحاجة أمر تقتضيه طبيعة هذا القياس أو هذه القواعد، فإن مبناهما على ما هو أغلبي أو أكثري وليس على ما هو حقيقي تام، كالنهي عن الغرر فإنه يعد من القواعد العامة التي دلت عليها نصوص كثيرة، إلا أنه ثبت تخلفه في بعض الصور لعارض الحاجة، كتجويز الشارع بيع الرطب بالتمر بالتخمين في العرايا، قال الشاطبي: "ولما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة، وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع؛ كان من الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادي، لا العموم الكلي التام الذي لا يختلف عنه جزئي ما[2]". ولهذا، فإن تخلف بعض الجزئيات عن القياس الكلي، أو استثناء بعض

---

[1]- إعلام الموقعين (ج2 / 159 - 160). "وقد جوز الشارع بيع الرطب بالتمر لشهوة الرطب، وأين هذا من الحاجة إلى بيع المصوغ الذي تدعو الحاجة إلى بيعه وشرائه فلم يبق إلا جواز بيعه كما تباع السلع؟ فلو لم يجز بيعه بالدراهم فسدت مصالح الناس. والنصوص الواردة عن النبي ﷺ ليس فيها ما هو صريح في المنع، وغايتها أن تكون عامة أو مطلقة ولا ينكر تخصيص العام وتقييد المطلق بالقياس الجلي.

[2]. الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي، (ج4 / 14).

الصور عن القواعد العامة ليس خرما لها، بل يرجع إلى حقيقتها، وأنها تنزل على العموم العادي[1].

ومن أمثلة ذلك: الإجارة، وهي عقد جاء على خلاف القياس، ومعنى ذلك أن القياس يقتضي تقابل موجودين أثناء إبرام العقد، أي لا بد للمستأجر من أن يحضر ثمن الإيجار، ولا بد للمؤجر من أن يحضر الشيء المؤجر الذي يقابل الثمن كالإجارة لدار السكنى مثلا، وحضور هذه المنفعة متعذر بل ومستحيل، لأن منفعة السكنى لا يمكن أن توجد دفعة واحدة عند التعاقد كما هو الحال في الثمن، وإنما توجد خلال مدة العقد كله بحسب ما وقع عليه الاتفاق بين المتعاقدين، وفي هذا يقول الجويني: "الإجارة (جازت) خارجة عن الأقيسة... فإن مقابلة العوض الموجود (بالعوض) المعدوم خارج عن القياس المرعي في المعاوضات فإن قياسها ألا يتقابل إلا موجودان ولكن احتمل ذلك في الإجارة لمكان الحاجة[2]".

3. أن الأشياء التي ثبت النهي عنها بعينها سداً للذريعة، أو كان تحريمها تحريم وسائل لا تحريم مقاصد لأمر خارجي لا تتضمن مفاسد لذاتها بل حقيقتها طيبة أو أصلها مباح، ولكن كان الترهيب منها باعتبار مآلها. فالمآل الفاسد أو المذموم هو الذي جعلها تندرج في باب المنهيات، فإذا وقع الافتقار إلى هذه الأشياء لعارض الحاجة، انتفت العلة التي لأجلها نهى عنها الشارع، أو خَفّت، أو أصبحت المصالح التي تحققها في هذه الحالة أرجح من المصالح التي نتوقعها عند تركها. يقول ابن العربي: "إذا نُهِيَ عن شيءٍ بعينه لم تؤثِّر فيه الحاجة، وإذا كان لمعنىً في غيره أثَّرت فيه الحاجة؛ لارتفاع الشبهة معها[3]".

---

[1]. قال أبو إسحاق الشاطبي: "فليكن على بال من النظر في المسائل الشرعية أن القواعد العامة إنما تنزل على العموم العادي". المصدر نفسه، (ج4 / 17).

[2]- البرهان في أصول الفقه، (ج2 / 606).

[3]. عارضة الأحوذي لابن العربي، (8/48-49).

ومن أمثلة هذا النوع: النظر إلى المخطوبة، فقد أمر الشارع بغض البصر عن المرأة الأجنبية ونهى عن النظر إليها خشية الافتتان بها والوقوع في فاحشة الزنا، فكان النهي عن هذا النظر سدا للذريعة، وتحريمه من باب تحريم الوسائل لا تحريم المقاصد. لكن لما كان النظر إلى المخطوبة حاجة ملحة يدفع به الخاطب عنت التخوف والحيرة ويستجلب به استدامة النكاح والعشرة، أذن له الشارع في هذا النظر ورغَّبه فيه [1] لرجحان مصلحته على مفسدته، بل يمكن القول إن الحاجة إلى النظر إلى المخطوبة يغلب عليه قصد التعرف ويطغى عليه جانب الحشمة بحضور الأهل والمحارم.

خاتمة

حملني التحقيق في المناط العام والخاص المرتبط بالحاجة الشرعية إلى استخلاص أربعة شروط لها وضابطين، فمن أراد أن يستفيد من الرخص التي تمنحها الحاجة الشرعية فلا بد له من مراعاة تلك الضوابط والشروط حتى يسلم له تنزيلها على واقع الناس بسَنن مرضي ومنهج معتدل، دون إفراط و لا تفريط.

ومع غلبة ظني أنني قد استفرغت الوسع في استخلاص الشروط والضوابط آنفة الذكر فإن المجال رغم ذلك لا يزل مفتوحا لمزيد من التحقيق والتدقيق، واستخلاص قيود أخرى قد تنتمي إلى دائرة الشروط أو إلى دائرة الضوابط، والتوفيق من الله سبحانه وتعالى، وهو الهادي إلى سبيل الرشاد.

---

[1] - روى الترمذي عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ ﷺ أَنَّهُ خَطَبَ امْرَأَةً فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «انْظُرْ إِلَيْهَا فَإِنَّهُ أَحْرَى أَنْ يُؤْدَمَ بَيْنَكُمَا». قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ. وَقَدْ ذَهَبَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ إِلَى هَذَا الْحَدِيثِ وَقَالُوا لاَ بَأْسَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهَا مَا لَمْ يَرَ مِنْهَا مُحَرَّمًا، وَهُوَ قَوْلُ أَحْمَدَ وَإِسْحَاقَ. وَمَعْنَى قَوْلِهِ: « أَحْرَى أَنْ يُؤْدَمَ بَيْنَكُمَا » قَالَ أَحْرَى أَنْ تَدُومَ الْمَوَدَّةُ بَيْنَكُمَا.

القسم الرابع:

تنزيل الحاجة منزلة الضرورة

ويتضمن:

- التمهيد
- المبحث الأول: "قاعدة الحاجة" ومرحلة الظهور والنشأة
- المبحث الثاني: "قاعدة الحاجة" ومرحلة التغير والانتقال
- المبحث الثالث: "قاعدة الحاجة" ومرحلة التوسع في الاستعمال
- ثم الخاتمة

المبحث الأول:
قاعدة الحاجة ومرحلة الظهور والنشأة

تمهيد

إذا كان تحديد المصطلح خطوة هامة في كل دراسة، فهو أشد أهمية كلما تعلق الأمر بدراسة تتداخل فيها الاصطلاحات، وتتعدد الدلالات، وتتنوع الصياغات كالذي نخوض فيه، فذلك يحقق التواصل مع المتن، ومصادره ومتلقيه. وبناءً عليه، ندلف إلى بيان المراد من اصطلاح "قاعدة الحاجة" لاعتمادنا عليه في هذا القسم، ولحاجة متلقيه إلى معرفة معناه وفق المراد به، ولهذا سنستعمله اختصارا لقاعدة (الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة).

ومع ذلك، وإذا كانت " قاعدةُ الحاجة " مِن أهمّ القواعد المتعلِّقة بالحاجة إنْ لم تكن أهمَّها، فإنّها في الوقت ذاته مِن أكثر القواعد غموضاً والتباساً، لدرجة أن وصَفَها بعضُ العلماء المعاصرين بالمشتبهات[1]. ولعلّ السّببَ في وجود هذا الاشتباه ما قد يتبادر إلى الذهن من عبارة "قاعدة الحاجة"، إذ تفيد بظاهرها تسويةً مطلقة بين الحاجة وبين الضرورة، أو ـ على الأقلّ ـ مطابقةَ الحاجة بنوعيها ـ العامّة والخاصّة ـ للضرورة مِثْلاً بمثل.

ونظراً إلى عنصر الاشتباه هذا الذي اشتملت عليه "قاعدة الحاجة" من حيث الظاهر، توّهم بعضُ الباحثين المحدثين أنه كلما لاحت لوائح المشقة أو

---

[1]- قال الشيخ عبد الله بن بيّه: "إن إعمال الحاجة في الأحكام أصبح من المشتبهات التي لا يعلمها كثير من الناس، أضف إلى ذلك أن أكثر القضايا الفقهية المعاصرة، سواء تلك التي وقع البث فيها من طرف المجامع، أو تلك التي لا تزال منشورة أمامها.. ترجع إلى إشكالية تقدير الحاجة، وتقدير الحكم الذي ينشأ عنها: هل تلحق بالضرورة فتعطى حكمها، أو لا تلحق به؟ "، صناعة الفتوى وفقه الأقليات (ص 189).

الحرج، أو عرضت حاجة أو داجة[1]، جاز له أن يعلن الإباحة، وكأنه يستند إلى قاعدة قطعية تدل على الحكم بلا واسطة، شأنها شأن الضرورة[2].

ولهذا ولأسبابٍ أخرى، تعيّن عليّ أن أدْرس "قاعدة الحاجة" دراسةً شاملة ومفصّلة، بغية الكشف عما قد يكون شابها من غموض ولَبس، أو سوء تنزيل أو تعطيل، وذلك من خلال الإجابة عن أسئلة أربعة غايتها بلوغ المطلوب من خلال تحقيق الظهور التاريخي لِـ"قاعدة الحاجة" ومسارها أوّلا، ثم مستندها ثانياً، ثم حقيقتها ومفهومها ووظيفتها ثالثاً، ثم موقف العلماء منها رابعا وأخيرا.

تكمن غايتنا إذاً في مقاربة "قاعدة الحاجة" مقاربة متعددة الأبعاد، تأريخا وتحليلا ومناقشة، وقد آثرنا مع ذلك منهجية كلية تتناول الموضوع متحد الأطراف، فلا نفرد كل سؤال من الأسئلة التي تقدم ذكرها بمحطة مستقلة، بل نجيب عنها مجموعة وتزامنية، تتناول تطور الظاهرة في الزمن تبعا للمراحل البارزة الثلاث التي نظن أن "قاعدة الحاجة" مرّت بها، وهي: مرحلة النشأة والظهور، ومرحلة التغير والانتقال، ومرحلة التوسع في الاستعمال، وعليه، سنفرد كل مرحلة من هذه المراحل بمبحث مستقل على النحو الآتي:

---

[1]- قد يعبر بالحاجة عن الحاجة الصغيرة، وبالدَّاجَة عن الحَاجَة الكَبِيرَة، وهو المراد هنا. انظر تاج العروس، مادة دجّ.

[2]- يقول عبد الوهاب أبو سلمان: "الضرورة في صورتها الأولى دليل تشريعي مستقل تكتسب حجيتها وقوتها من الكتاب الكريم والسنة المطهرة" فقه الضرورة ص 30. وانظر كذلك كتاب صناعة الفتوى وفقه الأقليات، ص 202 للشيخ عبد الله بن بية. وانظر أيضا كتاب "مفهوم خلاف الأصل" ص397 لمحمد البشير الحاج سالم.

المرحلة الأولى: مرحلة النشأة والظهور

1 ـ بداية الظهور: أبو المعالي الجويني ومحطة السبق

إذا كان من الصعب تحديد بداية ظهور بعض القواعد الفقهية أو الأصولية أو انتشارها، فالأمر غير ذلك بخصوص "قاعدة الحاجة"، إذ يمكن الجزم بأن أوّلَ ظهور لها كان في القرن الخامس الهجري، وبالتحديد مع أبي المعالي الجويني (ت: 478هـ).

ونبادر إلى تقرير سند هذه الدعوى، فقد تقرر في أصول القضاء أن الدعاوى ما لم تقم عليها بينات فأصحابها مجرد أدعياء، وعليه، فإن صحة هذه الدعوى تستند إلى تواطؤ جمهرة من العلماء من أهل الاستقراء[1] على نسبة "قاعدة الحاجة" إلى أبي المعالي الجويني.

ويعضد هذا الاستقراء ويعززه ما توَصل إليه مجموعة من الباحثين المعاصرين[2] أثناء بحوثهم العلمية المتعلقة بالضرورة أو الحاجة، أو ما ارتبط منها بالقواعد الفقهية أو الأصولية أو غيرها، من صحة هذه النسبة، فلم أقف ـ فيما اطلعت عليه من بحوثهم ـ على اختلاف أيٍّ منهم في هذا الأمر.

ولما كان المقام مقام بيّنات، فلا مناص من أن أدلي برأيي في أمر هذه النسبة: فبناء على ما تقدم ذكره، من جهة، وعلى مَا دلّت عليه كتب أبي المعالي الجويني وخاصة "الغياثي" حيث صرح بسبْق غيره من الأصحاب إلى مكنون "قاعدة الحاجة"، واعتذر للأئمة الأوّلين بأنّهم ما دُفعوا إلى مقصودها[3] من جهة أخرى؛ لم

---

[1]- كأبي حامد الغزالي، وصدر الدين ابن وكيل، وبدر الدين الزركشي.

[2]- منهم: د. جميل مبارك، في كتابه: نظرية الضرورة الشرعية ص: 353، د. أحمد بن عبد الرحمن بن ناصر الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام (ج2/ ص529)، وغيرهما.

[3]- انظر كتابه غياث الأمم والتياث الظلم، ص 217.

يعد بالإمكان الآن نفُي نسبة "قاعدة الحاجة" لأبي المعالي الجويني أو الاختلافُ فيها.

يظهر من هذا التحقيق المختصر أن أبا المعالي الجويني هو أوّل من ذكر "قاعدة الحاجة"، وذلك في ثلاثة من كتبه: كتاب "الغياثي"، وهو أوّلها تصنيفاً[1]، وذكرها في خمسة مواضع منه أو أكثر[2]، وكتاب "البرهان في أصول الفقه" حيث ذكرها في موضعين[3]، وأما كتاب "نهاية المطلب في دراية المذهب"، وهو موسوعة في الفقه الشافعي في أكثر من عشرين مجلدا، فقد استشهد فيه بها في ثلاثة مواطن[4].

2 ـ صيغ القاعدة وألفاظها

إذا تأمّلنا مجموع صيغ قاعدة الحاجة التي وردت في الكتب الثلاثة، نلاحظ أن فيما بينها اختلافا طفيفا في المبنى فقط، أمّا معانيها فتتحد وتتفق على معنى واحد هو بمثابة الأصل لتلك الصّيغِ كلِّها، وهو تسْوِيةُ حاجة جميعِ النّاس، من حيث الظاهر، إذا وُجِدت بالضّرورةِ التي قد تعتري الشّخص الواحد. ومِنْ بيْن هذه الصِّيَغ الواردة في تلك الكتب:

1 ـ تُنَزَّلُ الحاجة في حقّ الناس كافة مَنْزِلةَ الضّرورة في حقّ الواحد المضطر[5]؛

2 ـ تقام الحاجة العامّة في حقّ الناس كافّة مقام الضرورة في حقّ الواحد[6]؛

---

[1]- جزمت بهذا الأمر لأن أبا المعالي الجويني كان يحيل إليه عند تعرضه لقاعدة الحاجة في كتابيه: "البرهان"، (ج2 / 610)، و"نهاية المطلب في دراية المذهب"، (ج1 / 196).

[2]- في الصفحات الآتية: 219، و220، و222، و227، و234.

[3]- في (ج2 / 602، و606)، وأما في ص 609، فقد ذكرها مقيدة بالبيع، ونص عبارته: أن أصل البيع مستنده الضرورة أو الحاجة النازلة منزلة الضرورة.

[4]- (ج1 / 196)، (ج8 / 67)، و(ج 19/ 336).

[5]- الغياثي، ص 219، ونهاية المطلب في دراية المذهب، (ج1 / 196).

[6]- الغياثي، ص 220.

3 ـ إذا عمت الحاجة كانت كالضرورة، وتغلب فيها الضرورةُ الحقيقية[1]؛

4 ـ تُنَزَّلُ الحاجة العامة مَنْزِلَةَ الضرورةِ الخاصة في حق آحاد الأشخاص[2]؛

5 ـ قد تبلغ حاجة الجنس مبلغ ضرورة الشخص الواحد[3].

رغم التنوع الطفيف في الصيغ التي وردت في تعبير الجويني عن مكنون قاعدة الحاجة، فقد اعتمدت في بيان مدلولها ثلاثة ألفاظ تعد هي العناصر الأساسية فيها، وهي: الحاجة العامة، والضرورة الخاصة، وتنزيل الأولى مكان الثانية. وإذا أردنا أن نقارن تلك الصّيَغ بصيغة "قاعدة الحاجة" التي استقرت عند السيوطي وغيره من المتأخرين، فلا يلقى المتأمِّلُ أدنى صعوبة في تسجيل الملاحظتين الآتيتين:

⇦ **الملاحظة الأولى:**

غابت "الحاجة الخاصّة" عن جميع صيغ الجويني الآنفة الذكر غيابا تاما بالرغم من مناقشاته المستفيضة للقاعدة تأسيساً وتأصيلاً، بل وتمثيلا، وقد دلّ تكرّر هذا الغياب على أنّ ذلك كان أمراً مقصوداً منه، وأن الحاجة الخاصة غيرُ مرعية كالحاجة العامّة سواء بسواء، بل غيرُ نازلةٍ مَنزلةَ الضّرورة كما قد يُسْتَشَفُّ من تفاصيل كلامه. وممّا يؤيّد ذلك أمران:

– الأول: في موسوعته الفقهية "نهاية المطلب في دراية المذهب"، وعند كتاب الأطعمة، عقد أبو المعالي الجويني بابا لِما لا يَحِلّ أكله وما يجوز لمضطر من الميتة، وبيّن فيه أنّ درجة الحاجة غير مرعية ما لم تصل إلى حالة الضرورة، ومما يشهد لبيانه ذاك قوله: "فإذا نجز هذا، خضنا بعده في تفصيل مقصود الباب،

---

[1]- نهاية المطلب في دراية المذهب، (ج19/ 336).

[2]- البرهان في أصول الفقه، (2 / 606).

[3]- المصدر نفسه والصفحة.

فنذكر الضرورة التي يجوز استباحة الميتة بسببها، ثم نذكر ما يستباح عند الضرورة، فلا خلاف أن الحاجة لا تكفي، والجوع المفرط، وإن انتهى إلى السغب لا يبيح المحرم، وأطلق الفقهاء الضرورة، وفسروها بخوف موت، وهذا التفسير مستقيم حسن، ولكن الغرض لا ينكشف بهذا المقدار[1]".

ثم طفق يفصّل القول ويكشف المقدار الذي تتضح به أحوال الضرورة المبيحة للميتة، إلا أن الشاهد من كلامه الذي يَعنينا هو تقريره أنّ الحاجة لا تكفي في إباحة المحَرّم. وقد تقدم في القسم الأول أن الجويني راعى الحاجة العامة إذ أنزلها منزلة الضرورة في إباحة المحرم. وجمعاً بين قوليه اللذَين تشهد لهما القرائن، فإنّ المراد بالحاجة التي لا تكفي في هذا المقام هي الحاجة الخاصة. وليس معنى ذلك أن الحاجة الخاصة عند الجويني غير مرعية مطلقاً، بل المراد أنها لا تنزل منزلة الضرورة الخاصة كما تنزل الحاجة العامة، وهذا هو المطلوب تقريره.

– الأمر الثاني: عندما أراد أبو المعالي الجويني أنْ يَستدلّ على صحّة "قاعدة الحاجة" ويكشفَ عن مُستندِها، اعتمد على قياس الأَوْلى بيْن مآل الحاجة التي تَعُمُّ جميعَ النّاس، وبيْن مآل الضّرورة في حقّ المُعَيّن[2]، فقال: "إنْ شَرَطْنا في حقّ آحادٍ مِن النّاس في وقائعَ نادرةٍ أنْ ينتهوا إلى الضّرورة، فليس في اشتراط ذلك ما يَجُرَّ فساداً في الأمور الكُلِّيّة[3]".اهـ

فإذا كان هذا مآل اعتبار الضّرورة في حقّ المُعيّن، فَناهيكَ في الحاجة الخاصّة التي لا يمكن أبداً أنْ تؤدّيَ إلى فسادٍ في الأمور الكُلّيّة، بل ولا أنْ تَجُرَّ فساداً في الأمور الجزئية، فأقصى ما يمكن أنْ يُسَبِّبَ عدمُ مراعاتها حرجاً وضيقاً لآحاد الناس أو للمحتاج لا يَصِلان قَطْعاً إلى مرتبة مشقّة الضّرورة، " فإنّ الواحد

[1]- نهاية المطلب في دراية المذهب، (ج18 / 219).

[2]- انظر غياث الأمم والتياث الظلم، ص 219.

[3]- المصدر نفسه، ص 218.

المضطر لو صابر ضرورته، ولم يتعاط الميتة لهلك"[1]؛ أما الواحد المحتاج، فلو أنه صابر حاجته الخاصة ولم يتعاط ما يدفعها عنه لم يهلك، وهذا بخلاف الحاجة العامّة التي "قد يزيد أَثَرُ ذلك الضّررِ الرّاجع إلى الجنس على ما ينال الآحاد بالنّسبة إلى الجنس، وهذا يتعلق بأحكام الإِيَالَة[2] ".

⇦ الملاحظة الثانية:

تستند هذه الملاحظة إلى لفظ "قد" الذي جاء في الصيغة الخامسة من قاعدة الحاجة، وهو إن لم يتكرر ذكره في الصيغ الأخرى المنقولة عن أبي المعالي الجويني، إلا أنه يستحق الوقوف عنده وتأمل مقتضياته؛ فإن لفظ "قد" ـ وإن كان هنا يفيد التكثير ولا ينسحب على التقليل ـ يدل، مع ذلك، على أنّ تنزيل الحاجة العامة منزلة الضرورة ليس على إطلاقه، وأنّ القاعدة ليست مطردة، بل هناك أحوال قد لا تنزل فيها الحاجة العامة منزلة الضرورة، ولربما هذا ما دفع ابن وكيل إلى أن يضيف عبارة "في صُور" لتقييد ما قد يتبادر إلى الذهن من إطلاق القاعدة إذ قال: "الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة في صور[3]"؛ أي ليس في جميع صورها ومظاهرها، وهو قيد يناسب ما يدل عليه لفظ "قد" عند الجويني.

3 ـ مستند قاعدة الحاجة:

استفدنا مما تقدم مِن تحليل ومناقشة أن أبا المعالي الجويني استند إلى قياس الأولى لبيان صحة "قاعدة الحاجة"، وقد أوضح الأبياري ذلك عند شرحه لها، إذ قال: "يعني به أن الشرع كما اعتنى بدفع ضرورة الشخص الواحد، فكيف لا يعتني به مع حاجة الجنس؟ ولو مُنع الجنسُ مما تدعو الحاجة إليه لنال آحاد الجنس

---

[1]- المصدر نفسه، ص 219.

[2]- البرهان في أصول الفقه، (ج 2 / 602).

[3]- المصدر نفسه، ص 346.

ضرورة تزيد على ضرورة الشخص الواحد، فهي بالرعاية أولى[1]"، وهذا باعتبار المآل، فإن الحاجة إذا كانت عامة ولم تُراع استمرت في الناس فأنهكت قواهم ودخل على عمومهم من الحرج والمشقة ما يؤول إلى ضرر الضرورة، ولن يجدوا حينئذ من يساعدهم أو ما يُسعفهم جميعاً لرفع ضررهم لأنها عمّتهم، ولهذا كان "زوال الضرورة عن فرد أو أفراد من الناس أيسر من زوال الحاجة عن أغلب الناس أو كلهم[2]"، وهذا المعنى هو المراد بكلام الجويني: "وهذا يتعلق بأحكام الإِيَالَة[3]".

وممّا تستند إليه قاعدة الحاجة كذلك ويدل على صحّتها وسلامتها، بل ويعتبر من أهمّ الأدلة التي يمكن أن تُضاف إلى ما تَقدّم ذكره: وجود عقود كثيرة وصفَها جمهور العلماء بأنها أتت على خلاف القياس أو خلاف الأصل[4]، وكانت الحكمة من تشريعها هي مراعاة حاجة عموم الناس إليها، بل نجد أبا المعالي نفسه يعلّل الحكمة من تشريع بعض المعاملات، ومنها الإجارة والجعالة والسلم وغيرها بعموم الحاجة إليها، بل إن رُخص العبادة نفسها، ومنها رخصة الفطر للمسافر، قد علّل الجويني المقصد من تشريعها بعموم حاجة الناس إليها، واستدل بقاعدة الحاجة[5].

---

[1]- المنثور في القواعد للزركشي (ج2 / 24)

[2]- نظرية الضرورة لجميل محمد بن مبارك، ص: 355.

[3]- البرهان في أصول الفقه، (ج 2 / 602).

[4]- خلاف القياس أو خلاف الأصل هو ما استثني من قواعد التشريع العامة لأجل دفع مشقة غير معتادة أو طلب توسعة مشروعة.

[5]- نهاية المطلب في دراية المذهب، (ج1 / 196 - 197)

4 ـ مفهوم قاعدة الحاجة:

إذا كان أبو المعالي الجويني استفرغ وسعه لبيان لفظ "الحاجة" فحَرص على إخراجه من حيز الإبهام إلى حيز الوضوح، فإن "قاعدة الحاجة" لم تحظ عنده بنفس الاهتمام الذي حظيت به كلمة "الحاجة"، فلم يتعرض لشرح مدلولها ولا لبيان مجال العمل بها، بل اكتفى بما دلت عليه الأمثلة التي كان يسوقها عند ذكره للقاعدة. وقد سار جُلّ من أعقبه من العلماء على هذا المنوال، فكانوا يذكرون قاعدة الحاجة ويُعْقِبون ذلك بالتمثيل لها بأمثلة تكاد تتكرر من كتاب إلى آخر.

⇦ فما هي المصطلحات التي ترتكز عليها صيغ "قاعدة الحاجة"؟

يبدو من استقصاء ألفاظها أنها تنبني على ثلاثة مصطلحات، هي:

1ـ الحاجة العامة: وقد سبق بسط القول فيها بما لا يحتاج إلى إعادته، وهي تدور عند الجويني بين معنيين اثنيين: أحدهما: شمول الاحتياج لدى جميع الأمة، أو الحاجة المؤقتة العامة؛ والثاني: كثرة الاحتياج وتكراره لغالبية الأمة، أو الحاجة الأصولية العامة؛

2ـ الضرورة الخاصة: والمراد بها الخوف على النفس من الهلاك أو خشية إتلاف عضو من أعضائها؛

3ـ تنزيل الحاجة العامة مكان الضرورة الخاصة: وظاهر معنى التنزيل يقتضي أن تتمتع الحاجة العامة برخص الضرورة وتطبيقاتها العملية؛ فالضرورة تبيح المحرم لذاته وتقدر بقدرها فلا يستفيد منها إلا المضطر، ويكون حكمها مؤقتا لا مستمرا، وغالبا ما تكون نادرة، إلا أن أمثلة الحاجة العامة، من قبيل الإجارة والجعالة والمساقاة والقراض وغيرها، لا تسعفنا في تقرير هذا المعنى من التنزيل، فثمة فروق رئيسة بين خصائص الضرورة وبين خصائص الأمثلة

المعروضة تمنع هذا الفهم. ولمزيد من التوضيح، نجمل هذه الفروق في النقاط الآتية:

- ـ الضرورة الخاصة تثبت الحكم في حق المضطر وحده، والحاجة الأصولية العامة تثبت الحكم في حق المحتاج وغير المحتاج؛
- ـ حكم الضرورة الخاصة مؤقت، وحكم الضرورة الأصولية العامة دائم أو مستمر؛
- ـ الضرورة الخاصة تقدر بقدرها، والحاجة الأصولية العامة لا تقدر بقدرها؛
- ـ الضرورة الخاصة تبيح المحرم لذاته، والحاجة الأصولية العامة لا تبيحه، وتقف عند المحرم لغيره؛
- ـ الضرورة الخاصة تخالف نصاً قطعيا، والحاجة الأصولية العامة لا تخالف إلا نصا ظنيا؛
- ـ الضرورة الخاصة نادرة، والحاجة الأصولية العامة شائعة.

وعليه، فمع هذه الفروق المؤثرة، لا يمكن أن يدعي أحدٌ تنزيلَ الحاجة العامة، التي تمثلها الأمثلة المقدمة وما في معناها، منزلة الضرورة [1] بصفة مطلقة أو تامة، ولهذا لجأ معظم المعاصرين إلى تفسير صورة التنزيل هاته بأوسع خصائص الضرورة، والتي تدل على طلب مطلق الاستثناء من أحكام العزيمة عند عموم الحاجة لأجل الترخص، ومن هؤلاء أحمد الزرقاء عند شرحه لقاعدة الحاجة، إذ قال: "إن التسهيلات التشريعية الاستثنائية لا تقتصر على حالات الضرورات الملجئة، بل حاجات الجماعة مما دون الضرورة توجب التسهيلات الاستثنائية

[1] - أو يقال: الحاجيات تنزل منزلة الضروريات بصفة مطلقة؛ فإن الحاجة العامة في ضربها الثاني التي عناها الجويني هي الحاجيات التي أصل لها الشاطبي في الموافقات.

أيضا[1] "، أي إن الحاجة العامة سبب من أسباب الرخصة فتُشرع لأجلها أحكامٌ استثنائية من قبيل ترك واجب أو فعل محظور. وفي هذا القدر من التّنزيل تُوافق الحاجة العامّة الضرورة في أوسع خصوصياتها، وهي مراعاة الشريعة لِأحوال الناس عند عموم الاحتياج والافتقار.

لكنّ تفسير تنزيل الحاجة العامة منزلة الضرورة بالمفهوم الذي تقدم ذكره ما هو إلا أحد صوره وليس جميعها، لأنّ مفهوم هذا التنزيل يتنوع بحسب وظائف "قاعدة الحاجة" التي هي ذات وظائف ثلاث: فقهية، وأصولية، ومقاصدية. وسنبين كلا منها على حدة.

5 ـ وظائف قاعدة الحاجة:

نعتقد أنّ الخوض في هذه المسألة هو امتداد لفَهْم "قاعدة الحاجة"؛ لأنّ الكلام عن وظيفة شيء ما، ما هو في الحقيقة إلاّ كلام عن ماهيته ومعناه من زاوية أخرى. وعليه، فمنذ القرن الثامن الهجري، كان مآل وظيفة "قاعدة الحاجة" أن استقرت في المجال الفقهي فقط؛ فغدت مجرد قاعدة فقهية تحمل حكما شرعيا لا غير، وأصبح تَسْكينُها في هذه الوظيفة أمراً مستفيضاً ومشهوراً عند القدامى[2] والمعاصرين. بيد أنها ارتدت لدى الجويني لبوسا أوسع من ذلك، بل قد يكون استعمالُها في المجال الفقهي أضعفَ وظائفها.

5/ 1 : الوظيفة الأصولية لقاعدة الحاجة

نستلهم هذه الوظيفة من كون الجويني لم يذكر "قاعدة الحاجة" في موسوعته الفقهية "النهاية" إلا ثلاث مرات: الأولى: عند ذكره الأعذار العامة التي تبيح الفطر ومنها المرض، فقرر أن المريض لا يلزم أن يشرف على الموت لكي

[1] - شرح القواعد الفقهية لأحمدالزرقاء ص: 201.

[2] .المراد بالقدامى هنا الفقهاء ما بعد الجويني

يستفيد من رخصة الإفطار، لأن "كل عذر نيط به تخفيف، لا يُشترط فيه الانتهاء إلى خوف الهلاك[1]"، فكأنه عَبَرَ بالعذر العام من معبر واحد مع الحاجة العامة؛ والثانية: عند كلامه عن الإجارة[2]؛ والأخيرة عند كلامه عن الجعالة[3]. وسائر هذه المسائل الثلاث مشروعة بالنص، وحكمها مقرر من الشرع، ولا نحتاج إلى "قاعدة الحاجة" لكي نتوصل إلى معرفة حكمها.

لكن، لمّا كان نَهْج الشارع في هذه المسائل على خلاف القياس الكلي أو على خلاف الأصل، وقد يكون هذا الأمر محطّ التباس عند بعضهم، فقد كشف الجويني اللبس بأنّ مِن سَنَن الشارع أنه يُقدم الحاجة العامة أو العذر العام على القياس الكلي أو القاعدة العامة، وهو بذلك "يرمي إلى تعليل نصوص شرعية ـ غير اجتهادية ـ بالحاجة[4]". ولم يثبت أن استعمل الجويني "قاعدة الحاجة" في الكشف عن حكم شرعي لمسألة غير منصوص عليها، هذا، مع طول نفسه في كتابه النهاية، وكثرة مباحثه فيه، وقوة تفريعاته الفقهية الشائقة وغوصه في أعماقها، ولا شك أن هذا الأمر يطرح أكثر من تساؤل بل واستغراب.

وإذا تأملنا السياق الذي وظّف فيه الجويني "قاعدة الحاجة" في كتابه النهاية، فإنه يوحي بأنها أقرب ما تكون إلى كونها قاعدة أصولية على شاكلة قاعدة "مراعاة الخلاف"، أو مبدأ "سد الذرائع"، أو قاعدة "الاستحسان" على حد تعبير أبي إسحاق الشاطبي[5]. ولا يبعد أن يكون الفقيه عبد الله بن بيه وصل أو كاد

---

[1]- نهاية المطلب في دراية المذهب للجويني (ج2 / 197).

[2]- المصدر نفسه (ج8 / 87).

[3]- المصدر نفسه (ج19 / 363)

[4]- صناعة الفتوى لابن بيه، ص 208.

[5]- قال أبو إسحاق الشاطبي: "ومما ينبني على هذا الأصل قاعدة الاستحسان، وهو - في مذهب مالك- الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس". الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي، (ج5 / 193 - 194).

أن يصل إلى هذه النتيجة لما عرّف الحاجة بقوله: "أما الحاجة في الاصطلاح فعلى ضربين: حاجة عامة قد تنزل منزلة الضرورة وهذه هي الحاجة الأصولية..."[1]، ولا معنى لوصفه لها بالأصولية إلا أن تكون "قاعدة الحاجة" قاعدة أصولية، إلا أن الذي يمكن أن يشاح فيه هو استعماله لفظ "قد" في هذا المستوى؛ لأن القاعدة الأصولية من خصائصها الاطراد، ولفظ "قد" لا يناسب ذلك. والفائدة من "قاعدة الحاجة" في هذا المستوى حينئذٍ أن تكون دليلا مثل دليل الاستحسان أو المصلحة المرسلة، بل وأصلا لهذين الدليلين، ألا ترى أن معظم أمثلة المصلحة المرسلة أو الاستحسان تتجه نحو الحاجة الأصولية العامة !؟ وقد خطر في نفسي أو دار في خلدي أن أبا المعالي الجويني فتح للمذهب الشافعي ذريعة للحاق بالمذاهب التي تأخذ بدليل الاستحسان والمصلحة المرسلة من باب "قاعدة الحاجة"، والله تعالى أعلى وأعلم.

وإن يكن ذلك، فإن مفهوم تنزيل الحاجة منزلة الضرورة في معناه الأصولي هو "كلّيٌّ أَوْرَثَ عدمُ اعتباره مشقةً وحرجاً للعامّة، وأدّى اعتبارُه إلى سهولة ويسر، فكان أصلاً لعقود منصوصة حادت عن قياس أو خرجت عن قاعدة كلِّية، أو أدّى إليها اجتهاد مجتهد استصلاحاً أو استحساناً[2]"؛ أي إن صورة "التنزيل" لقاعدة الحاجة في وظيفتها الأصولية يأخذ معنى الاستثناء من أحكام العزيمة وطلب الرخصة لأجل التوسعة ورفع الحرج كما تراعى أحوال الضرورة، فيمنع المجتهد اطراد القياس الكلي أو القاعدة الكلية لعموم الحاجة طلبا لليسر ورفع الحرج. ويمكن أن نعبر عن مفهوم هذا التنزيل لقاعدة الحاجة بما فسر به ابن رشد الاستحسان، إذ قال: "هو أن يكون طرحا لقياس يؤدي إلى غلو في

---

[1]- صناعة الفتوى وفقه الأقليات ص 200.

[2]- المرجع نفسه، ص: 228.

الحكم ومبالغة فيه فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم يختص به ذلك الموضع[1]".

5/ 2: الوظيفة المقاصدية لقاعدة الحاجة

من الوظائف التي تتبوؤها "قاعدة الحاجة"، كذلك، أنها قاعدة مقاصدية، وهي التي يعبر بها "عن معنى عام مستفاد من أدلة الشريعة المختلفة، اتجهت إرادة الشارع إلى إقامته من خلال ما بني عليه من أحكام[2]". نستشف هذا من خلال باب عقده الجويني في كتابه "البرهان" للحديث عن علل الأحكام ومقاصدها، فقسمها إلى خمسة أضرب، والشاهد منها هو الضرب الثاني الذي يشمل: "ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة[3]"، ومَثّل له بالإجارة، ثم استشهد بقاعدة الحاجة لينتهي إلى أن هذا الضرب أيضاً معقول المعنى، ومقاصده تدرك على غرار قسم الضروريات الذي تدرك مقاصده ومعانيه، وإن كان قسم الحاجة هو أدنى من قسم الضروريات مرتبة، ولكنه كذلك مطلوب عند الشارع بدليل مراعاته في كثير من الجزئيات حتى "التحق هذا بالأصول الكلية[4]"، بل جزم الجويني أن من مقاصد الشارع وقواعده مراعاة الحاجة العامة كما يراعي الضرورة، ولهذا قال: "فالقاعدة الكلية اتباع الحاجة والضرورة[5]". وعليه، يكون دور "قاعدة الحاجة" في وظيفتها المقاصدية الكلية تنبيه الفقيه أو المفتي على وجوب اعتبار جزئيات الشريعة بكلياتها عند دراستها وإصدار الأحكام عليها،

---

[1]- الاعتصام للشاطبي، ص 390.

[2]- قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، عرضا ودراسة وتحليلا، للدكتور عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، ص 55.

[3]- البرهان في أصول الفقه للجويني، (ج2 / 602).

[4]- المصدر نفسه، (ج2 / 607).

[5]- المصدر نفسه،، (ج2/ 609).

فلا يصح فصل الجزئي عن كلّيّه، ولا اعتماد الجزئي دون كلّيّه؛ لأن جزئيات الشريعة محكومة بكلّيّاتها[1]، ومن كليات الشريعة ومقاصدها الكلية اعتبار الحاجة العامة.

ولتوضيح الوظيفة المقاصدية لِـ"قاعدة الحاجة"، نمثل لها بنظر الجويني نفسه، كيف أنه استحضرها في ضوء كليات الشريعة ومقاصدها، ووجه أحاديث نهْي الشارع عن الكسب من الحجامة[2]، فقد اعتبر أنه "لو امتنع الاكتساب به مع مسيس الحاجة إليه، لجر ذلك ضراراً عظيماً، ولأفضى الأمر إلى احتياج ذوي المروءات إلى تعاطي ذلك لمسيس الضرورات[3]".

جليّ إذاً كيف كانت الحاجة العامة موجهة له في فهم تلك الأحاديث وتنزيلها على كراهة التنزيه، وبما أن الحجامة من الحاجات العامة التي يحتاجها عموم الناس، فإن: "حظ الفقه من الباب أن الاكتساب بهذا وإن كان حلالا، فلا ينبغي للإنسان أن يرغب فيه مع قدرته على نوع آخر من الكسب، ولو لم يكن فيه

---

[1]- قال أبو إسحاق الشاطبي: "فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص مثلا في جزئي معرضا عن كليه؛ فقد أخطأ. وكما أن من أخذ بالجزئي معرضا عن كليه؛ فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضا عن جزئيه". الموافقات (ج3 / 174).

[2]- منها ما رواه ابن مُحَيِّصَةَ عن أبيه ﷺ « أَنَّهُ اسْتَأْذَنَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي إِجَارَةِ الْحَجَّامِ فَنَهَاهُ عَنْهَا، فَلَمْ يَزَلْ يَسْأَلُهُ وَيَسْتَأْذِنُهُ حَتَّى أَمَرَهُ أَنِ اعْلِفْهُ نَاضِحَكَ وَرَقِيقَكَ»، موطأ نالك وغيره بسند صحيح. ومنها أيضا: «كَسْبُ الْحَجَّامِ خَبِيثٌ وَثَمَنُ الْكَلْبِ خَبِيثٌ وَمَهْرُ الْبَغِيِّ خَبِيثٌ » سنن أبي دواد والترمذي وهو حديث حسن .

[3]- نهاية المطلب في دراية المذهب للجويني، (ج18 / 216).

إلا مجانبة المروءة لكان في هذا مَقْنَع في تثبيت الكراهية[1]، وما ذكرناه لا يختص بكسب الحجام، بل تعاطي القاذورات ومخالفة المروءات كلها بهذه المثابة[2]".

5/ 3 : الوظيفة الفقهية لقاعدة الحاجة

الوظيفة الفقهية من الأدوار الأخرى التي تتبوؤها "قاعدة الحاجة" ولّما نذكرْها، وقد ظهرت هذه الوظيفة بشكل جلي في كتاب الغياثي، ذلك أن الجويني لما افترض عموم تحريم ما بأيدي الناس من مطاعم وملابس ومساكن وغيرها من الأمور، تساءل عن حكم الشرع في هذا الوضع: فهل يقتصر الناس على قدر الضرورة التي تبيح الميتة، أم يتصرفون ويتوسعون في الطيبات، أم ماذا يصنعون؟

وبعد مناقشة مستفيضة للمسألة، خلص الجويني إلى أن حكم الشرع في هذا الوضع هو جواز التصرف فيما بأيدي الناس في حدود الحاجة: فلا يزيدون على ذلك، ولا يقتصرون على قدر الضرورة، ولا يصلون إلى الكماليات. ثم صاغ ملخص هذا الحكم في "قاعدة الحاجة" على أساس أن: الحاجة في حقّ الناس كافة تُنَزَّلُ مَنْزِلَةَ الضّرورة في حقّ الواحد المضطر[3].

وإذا كان مفهوم تنزيل الحاجة منزلة الضرورة قد أخذ منحى الاستثناء من أحكام العزيمة وطلب الرخصة واليسر عند "قاعدة الحاجة" في وظيفتها الأصولية، فإن هذا المفهوم عند الجويني يتطلع، في وظيفتها الفقهية، إلى أن يكون مطابقا ومساويا مثلا بمثل، فتأخذ الحاجة العامة أحكام الضرورة. ومن بين هذه الأحكام أحكامٌ:

---

[1]- اختلف الفقهاء في حكم كسب الحجام إلى ثلاثة مذاهب: بين محرم، ومبيح، وقائل بالكراهة، والذي تشهد له الأدلة الجزئية والكلية هو مذهب من قال بكراهة التنزيه.

[2]- نهاية المطلب في دراية المذهب للجويني، (ج18 / 217).

[3]- غياث الأمم والتياث الظلم، ص 219.

- تبيح المحرم لذاته لأننا " إن أقمنا الحاجة العامة في حق الناس كافة مقام الضرورة في حق الواحد في استباحة ما هو محرم عند فرض الاختيار، فمن المحال أن يسوغ الازدياد من الحرام انتفاعا وترفها وتنعيما[1]"؛
- تقدر بقدرها، لذا "يتعين الاكتفاء بمقدار الحاجة ويحرم ما يتعلق بالترفه والتنعم[2]"؛
- يستفيد منها المحتاج فقط ولا تتعداه إلى غيره، فإذا "تمكن الناس من تحصيل ما يحلّ، فيتعين عليهم ترك الحرام واحتمال الكلّ في كسب ما يحلّ[3]"؛
- تزول بزوالها كالضرورة فلا تكون دائمة، ذلك أنه "إنْ تمكن أهلها من الانتقال إلى مواضع يقتدرون فيها على تحصيل الحلال، تعيّن ذلك[4]"؛
- تتعين كما تتعين الضرورة بحيث لا تحل إلا إذا انعدمت البدائل، "وهذا الفصل مفروض فيه إذا عم التحريم ولم يجد أهل الأصقاع والبقاع متحولا عن ديارهم إلى مواضع مباحة ولم يستمكنوا من إحياء موات وإنشاء مساكن سوى ما هم ساكنوها[5]".

هذا على الأقل، ما أراده الجويني بتنزيل الحاجة العامة منزلة الضرورة من خلال ما سطره في كتابه الغياثي، إلا أن الشيء الذي يجب ألا نغفل عنه هو أن الحاجة العامة التي تأخذ أحكام الضرورة مثلا بمثل هي التي يتحقق فيها شمول الاحتياج واستغراقه كافة أفراد الأمة أو أغلبيتها العظمى، وهو الذي اصطلحنا

[1]- غياث الأمم والتياث الظلم، ص 220.

[2]- المصدر نفسه، ص223.

[3]- المصدر نفسه والصفحة.

[4]- المصدر نفسه والصفحة.

[5]- المصدر نفسه والصفحة.

عليه بالحاجة العامة المؤقتة. وكل خلْط بين أنواع الحاجات العامة سيؤدي حتما إلى نتائج غير سديدة ومخالفة لمراد الشارع.

والسبب في تنزيل هذه الحاجة التي عمت منزلة الضرورة التي اختصت هو أن كل مَن لم تنله ضرورة يُطلب منه شرعا بأن يسهم في إزالة ضرورة الفرد أو الأفراد الذين أصيبوا بأحوال الضرورة، "وهذا متيسر إذا كان جمهور الناس ليسوا في حالة ضرورة، أمّا زوال الحاجة عن الناس كلهم أو مجموعة كبيرة منهم، فلا يمكن بسهولة، فالحاجة إذا عمت كل الناس أو كثيرا منهم، فلن يكون أمامهم إلا أحد أمرين: إما أن يستجيبوا لحاجتهم، ويسعوا في تغيير أحوالهم[1]"، وإما أن لا يستجيبوا لحاجتهم فينتهي بهم الأمر إلى ضعفهم ضعفا شديدا قد يتبتر بذلك نظامهم؛ لأن حاجتهم ستؤول في هذه الحالة إلى الضرورة الحقيقية التي عمّت الجميع، ورفع الضرورة العامة أشد وأصعب من رفع الضرورة الخاصة، ولهذا كان "اعتبار هذه الضرورة عند حلولها أولى وأجدر من اعتبار الضرورة الخاصة، وأنها تقتضي تغييرا للأحكام الشرعية المقررة للأحوال التي طرأت عليها تلك الضرورة[2]".

تركيب: تجليات القاعدة في مسارها عند الجويني

يسعفنا مسار "قاعدة الحاجة" كما دشنها الجويني، وأبعادها الاصطلاحية، ووظائفها العملية وصور تنزيلها، باقتراح وصف تركيبي لهذه القاعدة، وتتمثل في النقاط الآتية:

① بدَأ ظهور "قاعدة الحاجة" تنظيرا وتقعيدا مع أبي المعالي الجويني؛

① اقتصرت "قاعدة الحاجة" على الحاجة العامّة دون الخاصّة؛

---

[1]- نظرية الضرورة الشرعية، حدودها وضوابطها لجميل محمد بن مبارك، ص 355.

[2]- مقاصد الشريعة للطاهر بن عاشور، ص 381.

③ استندت "قاعدة الحاجة" إلى أمرين: قياس الأولى بين ما تسببه حاجة العموم وبين ما تسببه ضرورة الفرد من مشقة أو مفاسد؛ ودلالة عقود كثيرة خرجت عن القياس الكلي، كالإجارة والقراض والمساقاة وغيرها من العقود مراعاة للحاجة العامة؛

④ تضطلع قاعدة الحاجة بثلاث وظائف: وظيفة أصولية، وأخرى مقاصدية، وأخيرة وظيفة فقهية؛

⑤ يتنوع تنزيل الحاجة العامة منزلة الضرورة بحسب وظيفة القاعدة، ويبدو أن له ثلاث صور: صورة الاستثناء من أحكام العزيمة مراعاة للتيسير (الوظيفة الأصولية)؛ وتعليل الأحكام الشرعية المخالفة للقياس الكلي (الوظيفة المقاصدية)؛ وصورة المطابقة والموافقة التامة لأحكام الضرورة الخاصة (الوظيفة الفقهية).

6 ـ المسار التاريخي لقاعدة الحاجة بعد أبي المعالي الجويني:

إذا كان هذا هو حال "قاعدة الحاجة" كما حاول هذا الوصف المتواضع أن يظهر ملامحها الأولى عند الجويني، فحالُها عند العلماء الذين أعقبوه، على حسب المصادر التي وقفنا عليها، ذو ملمحين اثنين: أما أولهما فالتزم صياغة أبي المعالي للقاعدة؛ وأما الثاني فاختار ألفاظا أو صيغا تدل على مضمونها إلى حد كبير. ويعد هذا التنوع في التعبير عن "قاعدة الحاجة" امتدادا طبيعيا لمرحلة النشأة والظهور، إذ لم يتغير فيها شيء ذو بال عدا ما أفرزته التعبيرات الجديدة من فوائد وإشارات لها ارتباط بأمور أخرى. وسنقف فيما يلي على أبرز هؤلاء العلماء وصياغاتهم للمفهوم:

6/ 1 : أبو المظفر منصور بن محمد المروزي السمعاني (ت: 489هـ):

اكتفى أبو المظفر في كتابه قواطع الأدلة في أصول الفقه بنقل ما ذكره الجويني في كتابه البرهان ولم يضف شيئا يذكر، فردّد كلام أبي المعالي ونسبه إلى صاحبه، وانتهى نقله مما يهمنا إلى قوله: "ولكن حاجة الجنس قد تبلغ ضرورة الشخص الواحد[1]".

6/ 2 : أبو حامد الغزالي (ت: 505هـ):

ذكَر الغزالي "قاعدة الحاجة" في كتابه "شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل"[2]، وعبّر عنها بنحو إحدى تعبيرات شيخه أبي المعالي الجويني، فقال: "الحاجة العامة في حق كافة الخلق تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق الشخص الواحد"[3]. وقد كان تعريجه عليها في معرض كلامه عن المصالح الملائمة لنظر الشرع، ومنها ما تعلق بحاجة عموم الناس عند عموم الحرام، فوظف الغزالي قاعدة الحاجة عند المثال نفسه الذي مهّد به الجويني لقاعدته، ثم قرر هناك ما يلي:

1ـ لا يشترط الوقوف على حد الضرورة، بل"يجوز لكل واحد أن يزيد على قدر الضرورة، ويَتَرَقّى إلى قدر الحاجة في الأقوات والملابس والمساكن... ولا ينتهي إلى حدّ الترفه والتنعم والشبع، ولا يقتصر على حدّ الضرورة.. والحاجة عامّة إلى الزّيادة على سدّ الرمق[4] ". أي إن هذه الحاجة أو المصلحة أصبحت كلية،

---

[1]- قواطع الأدلة في الأصول، (2 / 179)

[2]- الذي يظهر أن الغزالي لم يذكر قاعدة الحاجة إلا في كتابه: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، أما في كتبه الأخرى كالمستصفى أو المنخول فلم أقف على ذكره لها. والله أعلم.

[3]- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل لأبي حامد الغزالي، ص 118.

[4]- المصدر نفسه والصفحة.

لا تتعلق بالمحتاجين من حيث هم أفراد، بل لمّا عمّ الاحتياج عموم الناس أصبح نظر الشرع إليها باعتبارها كلية؛

2ـ من زعم أن الحاجة العامة، في هذا المثال، لا تبيح الزيادة على سد الرمق وأن " قول القائل: إن هذا غير ملائم للشرع، فليس الأمر كذلك". ولتفنيد هذا القول ودحض هذا الزعم استدل الغزالي بأن "الشرع سلّط أكل لحم الخنزير، وهو أخبث المحرمات، عند الضرورة. ولكن اختلف العلماء في أنه هل يقتصر على سد الرمق أو يتناول قدر الاستقلال وتلافي القوة ؟". وهو إن لم يناقش اختلاف العلماء ويذكر الراجح من أقوالهم صراحة في هذا الموطن[1]، إلا أن مراده بذلك أنه لما جوّز بعض العلماء[2] للمضطر الواحد تناول الزيادة على سد الرمق من المحرم لكي يسعى لرفع حالته الاضطرارية بالانتقال إلى مكان آمن، فكيف لا نقول بجوازه إذا علمنا أن الأماكن جميعها في حالة ضرورة، وأن سائر الناس في حاجة مستمرة، ولهذا جزم ابن العربي بأن هذه الصورة من الاحتياج ليست محل خلاف

---

[1] - فصل الغزالي في هذه المسألة تفصيلا حسنا، فقال: إنه إن كان في بادية وخاف إن ترك الشبع ألا يقطعها ويهلك، وجب القطع بأنه يشبع، وإن كان في بلد وتوقع طعاما طاهرا قبل عود الضرورة وجب القطع بالاقتصار على سد الرمق، وإن كان لا يظهر حصول طعام طاهر وأمكن الحاجة إلى العود إلى أكل الميتة مرة بعد أخرى إن لم يجد الطاهر، فهذا محل الخلاف. قال النووي: وهذا التفصيل الذي ذكره الإمام . أي الجويني .والغزالي تفصيل حسن وهو الراجح". نقل بواسطة أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (ج1 / 63).

[2] - ومنهم الإمام مالك كما نص عليه في الموطأ، والإمام الشافعي والإمام أحمد في إحدى رواتيهما. انظر أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (ج1 / 63)

بين العلماء[1]؛ لأن منتهى عدم القول بذلك، "يقود إلى أن يثبت المرض والسقام وتتوالى الآلام، ويتداعى ذلك إلى الهلاك[2] ".

3 ـ لو اقتصر الناس "على سدّ الرمق لتعطلت المكاسب، وانبتر النظام، ولم يزل الخلق في مقاساة ذلك إلى أن يهلكوا. وفيه خراب أمر الدين وسقوط شعائر الإسلام[3]". وهذا يعني أن عدم مراعاة تلك الحاجة العامة يهدد بعض المقاصد الضرورية، وقد مثل لها الغزالي بأعلاها، وهو الذي ارتبط بحفظ الدين، وحفظ النفس، وأن الاستجابة إلى الزيادة على سد الرمق أمر ترهق إليه الضرورة.

4 ـ لا بد من تمكين الناس من استيفاء حاجتهم في هذه الحالة؛ لأنها "مصلحة ظاهرة بعمومها، وملاءمتها لنظر الشرع لا مرية فيه[4]"، أي إن مراعاة الحاجة العامة مصلحة شرعية ارتقت من مسلك الظن باعتبار جنس الحاجيات إلى مرتبة القطع الذي هو وصْفٌ للضروريات. فيكون الغزالي نزّل الحاجة العامة، في هذا المثال، منزلة الضرورة من حيث العلم بها وبدرجة المصلحة التي تحققها؛ فإن الضرورة مقطوع بها، فكذلك الحاجة العامة إذا أردنا أن ننزلها منزلة الضرورة فيجب أن تكون قطعية.

---

[1] - قال ابن العربي: "ومحل الخلاف إذا كانت المخمصة نادرة، وأما إذا كانت دائمة فلا خلاف في جواز الشبع منها"، شرح الزرقاني (ج3 / 126). وقال أ.د. وهبة الزحيلي: " فإن كانت المجاعة عامة مستمرة، فلا خلاف بين العلماء في جواز الشبع من الميتة ونحوها من سائر المحظورات". الفقه الإسلامي وأدلته، (ج4 / 166).

[2] - شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ص 118.

[3] - المصدر نفسه والصفحة.

[4] - المصدر نفسه والصفحة.

شروط تنزيل الحاجة منزلة الضرورة عند الغزالي

هل لنا الآن أن نستشف مِن تأمل كلام الغزالي ومناقشته، ما قد نجني به بعض ثمار هذا العمل، وذلك بالتساؤل عن شروط تنزيل الحاجة العامة منزلة الضرورة عنده، فتلك مسألة بالغة الأهمية في تقديرنا؟

يظهر من خلال كلام الغزالي أعلاه، أن الحاجة العامة لا تنزل منزلة الضرورة فتأخذ جميع أحكامها إلا أن تتوفر فيها ثلاثة شروط؛

⇦ أولا: أن تكون ضرورية، أي ليس للمرء عنها بديل؛

⇦ ثانيا: أن تكون كلية، فلا تتعلق بمصالح أفراد معينين أو حاجات خاصة؛

⇦ ثالثا: أن تكون قطعية يجزم برجحان المصالح التي تحققها عن المفاسد التي تترتب عن العمل بها.

وقد تقدمت الإشارة إلى هذه الأوصاف في النقاط الأربع الآنفة الذكر، وهي تُطْلَبُ إذا كانت الحاجة العامة لا يشهد لها أصل معين، وأما إذا عضدها أصل معين، فإنها تجري عند الغزالي مجرى القياس واتباع المعاني.

ومن الأمثلة التي نستشهد بها لمزيد بيان موقف الغزالي مسألة تترُّس الكفار بأسرى المسلمين[1]، وهي من الأمثلة التي ذكرها بعض العلماء للتمثيل للحاجة العامة[2]، يقول الغزالي: "إن الكفار إذا تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين، فلو كففنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دار الإسلام وقتلوا كافة المسلمين، ولو رمينا

---

[1]- التُّرْس من السلاح المُتَوَقَّى بها، والتَّتَرُّسُ التَّسَتُّرُ بالتُّرْسِ، والمراد بمسألة التترس: هو أن يأخذ الكافرون أسارى المسلمين ويجعلونهم في مقدمة جيشهم حتى يمنعوا المسلمين من التقدم إليهم ويستسلموا.

[2]- ذكر ابن وكيل جملة من صور الحاجة العامة التي تنزل منزلة الضرورة الخاصة، ومنها مسألة تترس الكفار فقال: "فلو خيف قصد التقاء الصفين وترسوا، ولم يقصد المترسة لاصطلم الجند، وعلت راية الكفر، فههنا وجهان، فهذه الحاجة العامة". الأشباه والنظائر في فقه الشافعية لصدر الدين ابن الوكيل، ص 346.

الترس لقتلنا مسلما معصوما لم يذنب ذنبا، وهذا لا عهد به في الشرع، ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسارى أيضا، فيجوز أن يقول قائل: هذا الأسير مقتول بكل حال، فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع؛ لأنّا نعلم قطعا أن مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان، فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل، وكان هذا التفاتا إلى مصلحة عُلم بالضرورة كونها مقصود الشرع لا بدليل واحد وأصل معين، بل بأدلة خارجة عن الحصر، لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق ـ وهو قتل من لم يذنب ـ غريب لم يشهد له أصل معين[1] ". ثم انتهى إلى اعتبار هذه الحاجة العامة بقوله: "وانقدح اعتبارها باعتبار ثلَاثة أوصاف: أنها ضرورة، قطعية، كلية[2]".

6/ 3: **أبو بكر ابن العربي المعافري (ت: 543هـ):**

إذا كان العلماء الذين تقدم النقل عنهم ينتسبون إلى المذهب الشافعي، فإن القاضي أبا بكر ابن العربي يعد من أعلام المذهب المالكي، وهو وإن لم يعبر عن "قاعدة الحاجة" بإحدى الصيغ التي أثرت عن أبي المعالي الجويني، إلا أنه حام حول حماها بشكل من الأشكال، وقد عدّ أحد الباحثين المعاصرين صيغة ابن العربي لقاعدة الحاجة ـ كما سنرى ـ امتدادا لمسارها التاريخي[3]. وهذا يجد تبريره في إطار علاقة أبي بكر ابن العربي بشيخه أبي حامد الغزالي ومدى استفادته منه وتأثره به، ولندع صياغة ابن العربي للقاعدة تنطق بنفسها، فقد جاء في كتابه القبس: "القاعدة السابعة: اعتبار الحاجة في تجويز الممنوع كاعتبار الضرورة في تحليل المحرم[4]".

---

[1]- المستصفى للغزالي، ص 175 - 176.

[2]- المصدر نفسه، ص 176.

[3]- الحاجة وأثرها في الأحكام، للدكتور أحمد بن عبد الرحمن الرشيد، (ج2 / 531).

[4]- القبس شرح موطأ الإمام مالك، لأبي بكر ابن العربي (ج2 / 790).

وسنعمد إلى مناقشة هذه القاعدة تبيينا لوجه ارتباطها بقاعدة الحاجة من خلال أربع وقفات:

⇦ الوقفة الأولى: أطلق أبو بكر ابن العربي الحاجة ولم يقيدها بالعموم كما صنع من قبله، لكن من تأمل الأمثلة التي ذكرها تفريعا لقاعدته السابعة وتطبيقا لها سيجزم بأنه يريد بها الحاجة العامة[1]. ومن الأمثلة التي ذكرها: "العرايا، وبيع التمر فيها على رؤوس النخيل بالتمر الموضوع على الأرض، وفيه من الربا ثلاثة أوجه: بيع الرطب باليابس، والعمل بالخرص والتخمين في تقدير المالين الربويين، وتأخير التقابض إن قلنا إنه يعطيها له إذا حضر جذاذ النخل[2]".

⇦ الوقفة الثانية: مَن تأمل كلام ابن العربي جيدا في قاعدته السابعة يتضح له جلياً أنها تختلف ظاهرا عن "قاعدة الحاجة"؛ وذلك أن اهتمامه انصب على إبراز منهج الشرع في مراعاة واعتبار الحاجة كما يعتبرها عند الضرورة؛ وكما أن الشرع يحلل المحرمات عند الضرورات، فإنه يجوز الممنوعات عند وجود الحاجات. لكن ابن العربي لم يتكلم عن تنزيل الحاجة العامة منزلة الضرورة، فذاك يقتضي تسوية مطلقة بينهما من حيث الظاهر، وأما اعتبار الحاجة وتفهم مقتضياتها كما نعتبر الضرورة فهذا شيء آخر، ولا يقتضي تسوية مطلقة بينهما، فمجال التنزيل أضيق، ومجال الاعتبار أوسع.

⇦ الوقفة الثالثة: إذا استحضرنا الفروق بين الحاجة العامة والضرورة الخاصة التي سطرها العلماء، كقولهم: "ما أبيح للحاجة العامة لم يعتبر فيه حقيقة

---

[1]- وإلى ذلك ذهب أيضا الدكتور أحمد بن عبد الرحمن الرشيد إذ قال: "ونلحظ أن ابن العربي أطلق الحاجة فلم يقيدها بالعامة كما فعل مَن قبله، إلا أن ذلك ليس مشكلا؛ لأنه يقصد بها الحاجة العامة؛ بدليل الأمثلة التي ذكرها" الحاجة وأثرها في الأحكام، (ج2 / 531).

[2]- المصدر نفسه (ج2/ 790-791).

الحاجة[1]"، والحاجة العامة مطلقة ودائمة بخلاف الضرورة؛ فلا مجال لتفسير عملية التنزيل[2] بمعنى التسوية بين الحاجة العامة والضرورة، وهذا يدفعنا إلى القول بأن كلام ابن العربي في قاعدته السابعة هو تفسير دقيق لمفهوم عملية التنزيل في "قاعدة الحاجة" في وظيفتها الأصولية، فإن كثرة الفروق بين الحاجة العامة والضرورة الخاصة يدل على أن تنزيل الأولى منزلة الثانية هو فقط طلب مطلق الرخصة لا حقيقة تسكين هذه في منزلة تلك، وهو الشيء الذي عبر عنه ابن العربي بلفظ الاعتبار؛ أي اعتبار الحاجة في تجويز الممنوع كاعتبار الضرورة في تحليل المحرم.

⇦ الوقفة الرابعة: يبدو أن لفظ "الممنوع" في كلام ابن العربي مشكل، فإن معظم الأصوليين يستعملونه بمعنى المحرم. وفي هذه الحالة، فإن قاعدتَه السابعة سيشوبها غموض أو التباس لأنها ستكون بمعنى اعتبار الحاجة في تجويز المحرم أو تحليله، كاعتبار الضرورة في تحليل المحرم، ولا يخفى بُعد هذا التأويل.

إلا أن من العلماء من توسع في استعمال لفظ الممنوع بحيث يشمل المكروه أيضا، قال أبو إسحاق الشاطبي: "المكروه إذا اعتبرته كذلك مع الممنوع كان كالمندوب مع الواجب[3]"، وبذلك أدخل المكروه في جملة الممنوع. فهل يريد أبو بكر ابن العربي بذلك حصر اعتبار الحاجة في إباحة المكروهات فقط ؟

للإجابة عن هذا التساؤل يمكن أن نعتمد على الأمثلة التي ساقها أبو بكر ابن العربي، فإنها تدل على خلاف ذلك؛ فبيع العرايا مثلا جاء على خلاف القياس الذي يفضي إلى بيع ربوي بجنسه متفاضلا، وقد عد ابن العربي فيه ثلاثة أوجه من

---

[1]- المغني لابن قدامة (ج5 / 37).

[2]- أي تنزيل الحاجة العامة منزلة الضرورة.

[3]- الموافقات، لأبي إسحاق الشاطبي، (ج1 / 240).

الربا، والربا قد دلت عليه نصوص قطعية تفيد التحريم، إلا أن الشرع استثنى بيع العرايا من ذلك مراعاة لحاجة الناس. وعليه، فلفظ "الممنوع" قد يراد به المحظور أو المحرم، إلا أن هذا الممنوع التي تجوزه الحاجة ليس كالمحرم الذي تبيحه الضرورة صفة ودليلا مثل الفرق بين الحرام لغيره مع الحرام لذاته.

6/ 4: برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغياني (ت: 593هـ):

قال في كتابه الهداية في شرح بداية المبتدي: "الغلبة تنزل منزلة الضرورة في إفادة الإباحة[1]. والغلبة لفظ من مادة "غلب"، وهو أصلٌ صحيح يدلُّ على قوّةٍ وقَهرٍ وشدَّة[2]، والمراد به هنا: الشيء الذي يصعب التحرز منه فيغلب غيره، وهو بهذا المعنى مرادف لكلمة "عموم البلوى"، وقد تقدم بيانُ صلة عموم البلوى بالحاجة[3]؛ إذ إنّ الشيء الذي يكثر وقوعه ويعمّ غالبيةَ الناس يشقّ الاحتراز منه، وما كان كذلك تدعو الحاجة العامة إلى طلب التخفيف منه أو العفو فيه، وهو الذي عبر عنه أبو الحسن المرغياني بالغلبة التي تنزل منزلة الضرورة في إفادة الإباحة.

وإذا ظهر وجه العلاقة بين هذه القاعدة و"قاعدة الحاجة"، فإنه لا يمكن لي أن أدعي أن كلام أبي الحسن المرغياني هو امتداد للمسار التاريخي لقاعدة أبي المعالي الجويني، إلا أنه يدل على أن اعتبار الغلبة أو عموم البلوى ـ ومنه ما تدعو إليه الحاجة العامة ـ بمنزلة الضرورة قد أصبح حاضرا في الفقه الحنفي على مستوى قواعده الفقهية كذلك.

1- الهداية شرح بداية. (ج4 / 270)

2- معجم مقاييس اللغة مادة "غلب".

3- انظر مبحث مصطلحات ذات الصلة: صلة عموم البلوى بالحاجة الشرعية.

6/ 5: عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي (ت:660)

ذكر العز بن عبد السلام "قاعدة الحاجة" أثناء عرضه لبيان المستثنيات من القواعد الشرعية التي يفضي اطرادها إلى مشقة شديدة أو مفسدة تربو على المصالح المرجوة منها، "وكل ذلك رحمة بعباده ونظر لهم ورفق، ويعبر عن ذلك كله بما خالف القياس[1]".

ومن الأمثلة التي ساقها لتوضيح ما جاء على خلاف القياس على النحو الذي ذكر، المثال الحادي والعشرون، وقال فيه: "لو عم الحرام الأرض بحيث لا يوجد فيها حلال جاز أن يستعمل من ذلك ما تدعو إليه الحاجة، ولا يقف تحليل ذلك على الضرورات؛ لأنه لو وقف عليها لأدى إلى ضعف العباد واستيلاء أهل الكفر والعناد على بلاد الإسلام، ولا يقطع الناس عن الحرف والصنائع والأسباب التي تقوم بمصالح الأنام[2]". ثم علل حكم الجواز بقوله: "لأن المصلحة العامّة كالضرورة الخاصّة[3]"، ونسب هذا القول إلى أبي المعالي الجويني، ولا يشغب علينا كون عبارته تضمنت مصطلح المصلحة بدل الحاجة فإن الحاجة قسم من المصلحة والتعبير بالعام يراد به الخاص لا حرج فيه.

6/ 6: صدر الدين ابن الوكيل (ت: 716هـ)

تعرض صدر الدين ابن الوكيل لِـ"قاعدة الحاجة" في كتابه "الأشباه والنظائر في الفقه الشافعي" ضمن قاعدة جامعة عنده، وهي: "ما يبيح

---

[1]- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (ج2 / 138).

[2]- المصدر نفسه (ج2 / 160.159).

[3]- المصدر نفسه (ج2 / 160).

المحظورات تارة يكون بإكراه وتارة يكون بمرض[1]"، ثم فرّع عليها فصلا ذكر فيه "قاعدة الحاجة" وهي: "الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة في صور[2]".

يبدو أن الشيء الجديد الذي أضافه صدر الدين ابن الوكيل إلى قاعدة الحاجة هو كلمة "في صور"، أي إن الحاجة العامة لا تنزل منزلة الضرورة في جميع الصور، بل في صور منها، وهذه الكلمة تذكرنا بلفظ "قد" الذي ذكره أبو المعالي الجويني ضمن الصيغة الخامسة للقاعدة، وقد تقدم الوقوف عنده هناك وبيان ما يقتضيه.

من الممكن كذلك أن نعد الصيغة الرشيقة التي ذكرها ابن الوكيل ونسبها إلى الجويني إضافة شكلية لقاعدة الحاجة، ذلك أنّني لم أقف عليها ـ فيما اطلعت عليه ـ إلا عنده، وهي: "ومن مراتب الكلام تنزيل ما يعم وإن خف منزلة ما يثقل إذا اختص[3]".

6/ 7: تقي الدين أبو العباس ابن تيمية الحراني (ت: 728هـ)

لا يمكن أن أدعي أن قول ابن تيمية في شرح العمدة: "الضّرورة الخاصّة أَبْلَغُ من الحاجة العامّة[4]" هو امتداد لمسار قاعدة الحاجة التاريخي؛ فإن ظاهر كلامه لا يتعرض لمعناها لا بالوفاق ولا بالخلاف، أمَا وقد استعمل معظم ألفاظ "قاعدة الحاجة" استعمالا يخالف اصطلاح الجويني، فإن من المفيد أن أقف عند كلامه أو قاعدته وأبين مدلوله قدر الإمكان.

بداية، يستحسن أن أنبه على أن مصطلح الحاجة العامة عند ابن تيمية هو بمعنى الحاجة الدائمة أو المستمرة ولو ارتبط الاحتياج فيها بفرد أو أفراد

---

[1]- الأشباه والنظائر لصدر الدين ابن الوكيل، ص 338.

[2]- المصدر نفسه، ص 346.

[3]- الأشباه والنظائر في الفقه الشافعي، ص 346 - 347.

[4]- شرح العمدة لابن تيمية، (ج4 / 304).

محصورين، فعموم الاحتياج أو الخصوص عنده يتعلق بالأوقات لا بالأشخاص، وقد تقدم تقرير ذلك فيما سبق.

وبناء عليه، فإن قاعدة ابن تيمية تفيد أن الضرورة الخاصة هي أبلغ وأشدّ من الحاجة الدائمة، وممّا يدل على صواب هذا الفهم سياقُ الكلام الذي ذكر فيه ابن تيمية قاعدتَه، ونَصُّ كلامه: "إذا احتاج الرجل إلى لُبس الحرير لدفع حَرّ، أو برد، أو ستر عورة، أو تَحَصّنٍ مِنَ العدو، ولم يَقُم غيرُه مقامَه، أُبيح قَوْلاً واحداً؛ لأنّه إذا أبيح للنساء لعموم حاجتهنّ إليه للزّينة، فَلَأَنْ يُباح عند الضرورة أَوْلى؛ فإنّ الضّرورة الخاصّة أَبْلَغُ من الحاجة العامّة [1]". ولمزيد من التوضيح أبيِّن الأمر مفصَّلا على النحو اللآتي:

ـ لباس الحرير محرم على الرجال، وهذا أمر متفق عليه، إلاّ أنّه في أحوال حرجة وصعبة كما صورها ابن تيمية، يجوز للرجل أن يلبس الحرير لدفع ما أصابه من مشقة أو أذى؛

ـ لا يجوز للرجل أن يلبس الحرير في تلك الأحوال إلا إذا لم يجد ما يرفع عنه ذلك البلاء من الوسائل المشروعة ابتداء، أي إلاّ إذا تَعَيّن عليه لباس الحرير ولم يجد شيئا آخر يقوم مقامه؛

ـ استحقت الأمثلة التي ذكرها ابن تيمية وصف الضرورة بأمرين، الأول: الحاجة إلى ارتكاب المحظور (لباس الحرير)؛ والثاني: انعدام البديل المشروع. وهذا اصطلاح للضرورة عند الفقهاء[2]؛ فليس المراد بالضرورة هنا خوف هلاك النفس أو ضياع جزء منها، وإنما المراد ما لحق المكلَّف ضرر بعدم فعله ولا يقوم

---

[1] - شرح العمدة، (ج4 / 303 - 304).

[2] - قال ابن تيمية: "ومراد الفقهاء بالحاجة هنا: أن يحتاج إلى تلك الصورة كما يحتاج إلى التشعيب والشعيرة سواء كان من فضة أو نحاس أو حديد أو غير ذلك وليس مرادهم أن يحتاج إلى كونها من فضة بل هذا يسمونه في مثل هذا ضرورة". مجموع الفتاوى لابن تيمية، (ج21 / 81).

غيره مقامه، ولا شك أن هذه الحالة تُحدِث نوعا من الاضطرار، فهي ضرورة بهذا الاعتبار؛

ـ تعدّ الأمثلة التي ذكرها ابن تيمية ضرورة مؤقتة؛ لأنها مرتبطة بأحوال لا تدوم عادة، فمن خاصيتها قطع الاستمرار وعدم الدوام، فالاضطرار إلى لباس الحرير لستر العورة مثلا ظرف قصير يسهل التخلص منه ولا يدوم، وكذلك الأمثلة الأخرى؛

ـ لما كانت حاجةُ النّساء إلى الزّينة والتجمّل باللباس الناعمة أمراً فطريا، استثناهن الشارع فأباح لهن لباس الحرير استجابة منه لسد حاجتهن إلى الزينة، إلا أن هذه الحاجة لا ترتبط بظرف خاص أو زمن مؤقت، بل تتعلق بجبلّة المرأة التي لا تنفك عنها بحال. ولهذا، كان لُبس الحرير يمثل لهن رغبة دائمة وحاجة عامة في جميع الأوقات، وحرمانهن من استيفاء هذه الحاجة التي جُبِلْنَ عليها يسبب لهن حرجا وضيقا بدون موجب لذلك.

من خلال ما تيسر لنا من شرح وتوضيح، يمكن أن ننظر إلى قاعدة ابن تيمية نظرة تمحيص، ونقارن بين الضرورة الخاصة وبين الحاجة العامة عنده، فيخلص لنا أن الضرورة الخاصة مشقة شديدة وحالة مؤقتة لا اختيار للمرء أمامها، والحاجة العامة مشقة متوسطة وحالة دائمة قد يقوم غيرها مقامها، وبهذا الاعتبار تكون الضرورة الخاصة أشد من الحاجة العامة، ولهذا كانت أوْلى بالرعاية كما قرر ابن تيمية.

لكن، إذا كانت الضرورة الخاصة أو المؤقتة بالرعاية أوْلى من الحاجة العامة أو الدائمة، فهل يعني ذلك أن ابن تيمية لا ينزل الحاجة العامة منزلة الضرورة الخاصة؟ أو أن الحاجة الدائمة لا تنزل منزلة الضرورة المؤقتة؟

لا يحضرني جواب صريح من كلام ابن تيمية عن هذه المسألة، ولا شكّ أنّ الصّبر على استدامة المشقّة وإن كانت متوسطة ـ لا تصلُ إلى مشقّة الضّرورة ـ

يؤول إلى الضجر والقنوط، ويخالف مقاصد البعثة المحمدية؛ فإنّ محمداً ﷺ بُعث ليضع الآصار والأغلال التي كانت على مَن قبلنا مِن الأمم، وبدهي أنّ تلك الأغلالَ والآصار لم تكن في الضروريات؛ لأنّ الضروريات تستحيل بدونها الحياة[1]، بل كانت في الحاجيات التي عوقبوا بالحرمان منها على وجه الدوام، فاستحقت الأشياء التي حُرموا منها وصف الآصار والأغلال باعتبارين: لكونها حاجة، ولدوام المشقة بسبب الحرمان منها، والشريعة المحمدية جاءت لرفع هذه المشقة المستديمة، ولهذا قد تنزل الحاجة الدائمة منزلة الضرورة المؤقتة.

إن كان ما تقدم ذكره جواباً عاماًّ قد لا يروي الغليلَ في مقام التفصيل، فسأنقل موقف ابن تيمية في مسألتين جزئيتين اعتبر فيهما الحاجة الدائمة أو العامة ـ على حسب اصطلاحه ـ كما اعتبر الضرورة الخاصة (سواء بسواء)، وهما:

ـ ترجيحه لبس الخفين للمحرم الذي لم يجد ما ينتعله غيرهما، فلا يفسدان بالقطع منهما إلى أسفل الكعبين لأن الحاجة إلى الخفين حاجة عامة أو دائمة، ولا فدية عليه إذا لبسهما في هذه الحالة لأنه في حكم المضطر[2].

ـ تعليله حكمة التشريع الذي رخّص للرعاة والسقاة المبيت بمنى من غير كفارة؛ لأنّهم يحتاجون إلى ذلك في موسم الحج من كل عام[3].

وتأسيسا على ما دل عليه هذان المثالان من اعتبار الحاجة العامة الدائمة، وتنزيلها منزلة الضرورة الخاصة في مفهومها الواسع، نقتبس صيغة ابن الوكيل الرشيقة ونعبر بها عن قاعدة أصولية ومقاصدية تلخص مذهب ابن تيمية في هذا النوع من الحاجة العامة، ونقول: من مراتب الكلام تنزيل ما يدوم وإن خف منزلة ما يثقل إذا اختص، والله أعلم.

---

[1] - ولهذا كانت مَحَلّ رعاية من لدن الشرع في سائر الأمم.

[2] - انظر شرح العمدة لابن تيمية، (ج 3 / 270).

[3] - انظر المصدر نفسه، (ج3 / 41).

6/ 8: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الدمشقي، المشهور بابن قيم الجوزية (ت: 751هـ)

لبيان العلاقة بين كلام ابن قيم الجوزية: "حاجة الناس إلى هذه المسألة تجري مجرى الضرورة [1]" وبين "قاعدة الحاجة"، نركز على الاصطلاحين الآتيين:

أ) عبارة "حاجة الناس" تدل من حيث الظاهر على حاجة عموم الناس أو الحاجة العامة؛

ب) دلالة صيغة "تجري مجرى الضرورة"، تُشعِر بأن حاجة عموم الناس تأخذ منحى الضرورة وتنزل منزلتها، وكثيراً ما يستعمل العلماء صيغة "تجري مجرى" مكان صيغة "تنزل منزلة" أو العكس، كقول علماء مذهب الإمام الشافعي مثلا: القراءة الشاذة لا تجري مجرى خبر الآحاد؛ وقول علماء مذهب الإمام أبي حنيفة: تنزل منزلة أخبار الآحاد.

فما هي المسألة التي عناها ابن القيم في قوله أعلاه، وكيف نستشف منها جريان الحاجة العامة مجرى الضرورة وتنزيلها منزلتها؟ إنها مسألة من مسائل البيوع، وصورتها أن يقع البيع بدون تسمية الثمن، فهل نبطل البيع في هذه الحالة لعدم وجود بعض أركانه وهو الثمن؟ أم نصححه وينصرف العوضُ إلى ثمن المثل أو بما ينقطع به الثمن في السوق؟

بعد أن أشار ابن القيم إلى ما في هذه المسألة من خلاف، رجّح كلام شيخه فيها، فقال: "وجواب شيخنا ابن تيمية صحة البيع بدون تسمية الثمن، فانصرافه إلى ثمن المثل كالنكاح، والإجارة كما في دخول الحمام ودفع الثوب إلى القَصّار [2] والغَسّال واللّحم إلى الطبّاخ ونظائره، قال: فالمعاوضة بثمن المثل ثابتة بالنص

---

[1] - بدائع الفوائد لابن قيم الجوزية، (ج4 / 852).

[2] - القصّار: "هو المُحَوِّرُ للثياب لأنه يَدُقُّها بالقَصَرَةِ التي هي القِطْعَة من الخشب، وحرفته القِصارَةُ"، لسان العرب، مادة "قصر".

والإجماع في النكاح، وبالنص في إجارة المُرضع... وعَمَلُ الناس قديماً وحديثاً عليه في كثير مِن عقود الإجارة، وكذلك البيع بما ينقطع به السعر وهو بيع بثمن المثل[1]".

ثم أخذ ابن القيم يحاور القائلين بحِرمة هذا البيع وعدم صحته ويُحاجّهم بواقع الحال وعموم البلوى به، فقال: "والمُحَرِّمون له لَا يكادون يَخْلُصون منه؛ فإنّ الرّجُلَ يعامل اللّحّام والخبّاز والبقّال، ويأخذ كُلّ يوم ما يحتاج إليه مِن أحدهم مِن غير تقدير ثمن الذي ينقطع به، وكذلك جرايات الفقهاء وغيرها، فحاجة الناس إلى هذه المسألة تجرى مجرى الضرورة، وما كان هكذا لا يجيء الشرع بالمنع منه البَتّة[2]".

نحن، إذن، أمام بيع يخالف أصول البيوع الصحيحة في بعض جوانبه؛ لأن عدم تحديد ثمن المبيع وإمضاء البيع يشكل غررا واضحاً، ومن أصول البيوع الفاسدة الغرر. لكن، لّما كانت حاجة عموم الناس إلى بعض المعاملات تتكرر يوميا ولا تكاد تنتهي، فإن إلزامهم بتحديد ثمن المبيع كل مَرّة يُسَبّب لهم مشقة وحرجاً، وعامّةُ الناس أحوجُ إلى التّخفيف في بعض شروط البيوع الصّارمة إذا كان الأمر يتعلق بهذا الصّنف من المعاملات، وإلزامهم بأركان البيع حينئذٍ من الصيغة والمعقود عليه (وهو الثمن والمبيع عند الجمهور[3]) أشبهُ بالعبث، أو مُفْضٍ إلى منع تلك المعاملات؛ إذ معرفة ثمن البيع أو الإجارة قد يكون معلوما عند عموم الناس بحكم التكرار، أو يتساهلون في تحديد ثمنه ليسره، أو يصعب تحديد ثمنه في بداية العمل.

---

[1]- بدائع الفوائد لابن قيم الجوزية، (ج4 / 852).

[2]- المصدر نفسه، (ج4 / 852).

[3]- انظر الموسوعة الفقهية الكويتية، (ج15 / 25).

إن الأمثلة التي ذكرها ابن القيم لا تخرج عن هذا الصنف من المعاملات، وعموم الناس في حاجة إليها، وإلى التخفيف معاً. وبناء عليه، نخلص إلى أن هذه الحاجة العامة جرت مجرى الضرورة الخاصة ونزلت منزلتها طلبا للرخصة أو العفو؛ ومعناه أن قول ابن القيم: "حاجة الناس تجري مجرى الضرورة" صيغة جديدة لقاعدة الحاجة، لكنها صيغة احتفظت بمدلول القاعدة نفسه.

فهل استفاد ابن القيم من الجويني أو غيره ممن تعرضوا لقاعدة الحاجة؟ صحيح أني لم أقف ـ فيما اطلعت عليه ـ على ما يثبت ذلك، لكن الرجل وافقهم في نتائجها، وكان استعماله لها، في جانبها الأصولي والمقاصدي، أقرب ما يكون إلى منهجهم. وبهذا الاعتبار، تكون قاعدة ابن القيم امتدادا للمسار التاريخي لقاعدة الحاجة. والله أعلم

6/ 9: بدر الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت 794هـ):

ذكر الزركشي قاعدة الحاجة في كتابه "المنثور في القواعد"، قال: "الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق آحاد الناس[1]". ثم نسبها إلى الجويني ومثّل لها بأمثلة منها الإجارة، والجعالة، والقراض، وعقد الكتابة[2]، وضمان الدرك،

[1]- المنثور في القواعد، للزركشي، (ج2 / 25).

[2]- عقد الكتابة أو المكاتبة: هو عقد بين السيد ومملوكه على مال يوجب تحرير يد المملوك (أي تصرفه) في الحال ورقبته في المآل وهو من محاسن الإسلام، إذ فيه فتح باب الحرية للأرقاء، وعقد الكتابة يوجب تأجيل العوض المكاتب به إلى أجل معين عند جمهور الفقهاء، فإذا أداه المكاتب عتق، فيكون هذا العقد مؤقتا بتأقيت العوض فيه. فإذا وفى بما التزمه انتهى عقد الكتابة، وعتق، وإن لم يوف أو عجز نفسه، انتهى عقد الكتابة وعاد رقيقا، على تفصيل في ذلك. انظر الموسوعة الفقهية الكويتية، (ج2 / 27)

ومسألة العِلْج[1]، والنظر للعورة للعلاج. وهذه من الأمثلة المشهورة والمعلومة واللصيقة بالحاجة العامة، أو بالحاجيات، أو بالاستحسان بالضرورة أو الحاجة.

إلا أن ما لفت نظري هو جريان مصطلح "الحاجة الخاصة" على لسان الزركشي ولم يكن له، من قبلُ، حضور على مستوى القواعد الفقهية، قال: "الحاجة الخاصة تبيح المحظور[2]". وقد ضرب لها خمسة أمثلة تقدمت مناقشتها في موضعها من الدراسة، والذي يهمّنا في هذا الموضع هو أن الحاجة الخاصة كانت مستقلة عن "قاعدة الحاجة" في عمل الزركشي، ولم يكن لها ارتباط بالقاعدة بشكل من الأشكال، سواء من حيث الصيغة أو من حيث الحكم.

6/ 10: سراج الدين عمر بن علي المعروف بابن الملقن (ت: 804هـ)

إذا تأملنا قول ابن الملقن: "الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في صور[3]"، فلا يبدو أن ثمة إضافة جديدة أضافها إلى قاعدة الحاجة في كتابه القواعد، فقد ذكر القاعدة بالشكل الذي عرضها ابن الوكيل قبله، أي بإضافة كلمة "في صور". كما أن الأمثلة التي ساقها هي نفسها التي ذُكرت في كتاب "القواعد في الفقه الشافعي" وفي غيره من الكتب.

<u>تركيب: تجليات القاعدة في مسارها التاريخي الأول</u>

ختاماً، نعتقد أن ما وقفَنا عليه المسار التاريخي الأوّل لقاعدة الحاجة، سواء في مرحلة ما بعد الجويني وإلى أواخر القرن التاسع الهجري، أو في استعمالاتها

[1] - قال عز الدين بن عبد السلام: " مسألة العلج: وهو الكافر الغليظ الشديد إذا دل المسلمين على عورات حصون المشركين يجعل من مال المشركين، فإنه يصح مع أنه مجهول غير مملوك ولا مقدور على تسليمه لماس الحاجة إلى ذلك في إقامة مصالح الجهالة". قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (ج2 / 123).

[2] - المنثور في القواعد، للزركشي، (ج2 / 25).

[3] - قواعد ابن الملقن أو الأشباه والنظائر في قواعد الفقه، (ج2 / 32).

الاصطلاحية، ووظائفها العملية وصور تنزيلها، نعتقد أنه يتيح لنا وصف قاعدة الحاجة في هذه المرحلة وصفا تركيبيّا قائما على النقاط الآتية:

① احتفظت "قاعدة الحاجة" بصيغتها الأم عند فقهاء الشافعية وأصوليهم، واتفقوا على نسبتها إلى الجويني؛

① لا يزال استعمال "قاعدة الحاجة" مقتصرا، في هذه المرحلة، على الحاجة العامّة دون الخاصّة؛

③ بينما وافق بعض علماء المالكية والحنابلة على "قاعدة الحاجة"، وإن عبّروا عنها بصيغ مختلفة، لم ينبرِ أيٌّ من علماء المذهب الشافعي أو من علماء المذاهب الأخرى لنقدها، وهذا في حدود ما وقفت عليه؛

④ استأسدت الوظيفة الأصولية لِـ"قاعدة الحاجة" على باقي الوظائف الأخرى، وبذلك شكلت أمثلتها دائرة النماذج التي سيقت لبيان هذه الحاجة.

المبحث الثاني:
قاعدة الحاجة ومرحلة التغير والانتقال (القرن العاشر الهجري)

تمهيد

بعد مرحلة الظهور والنشأة، طرأ على مفهوم "قاعدة الحاجة"، بداية من القرن العاشر الهجري، تغير هام على يد عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي الشافعي (ت: 911هـ)، وزين العابدين بن إبراهيم بن نجيم الحنفي (ت: 970هـ)، وذلك من وجهين: من حيث الصيغة؛ ومن حيث الوظيفة. وسنبرز، من خلال ما كتبه السيوطي وابن نجيم في هذا الصدد، أوجه التغير التي عرفتها "قاعدة الحاجة".

1. محطة السيوطي وابن نجيم

قال السيوطي: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامّة كانت أو خاصّة، فمن العامة: مشروعية الإجارة والجعالة والحوالة ونحوها.... وضمان الدرك... ومسألة الصلح وإباحة النظر للمعاملة ونحوها وغير ذلك، جُوِّزَت على خلاف القياس، والحاجة إذا عمّت كانت كالضرورة؛ ومن الخاصة: تضبيب الإناء بالفضة، والأكل من الغنيمة في دار الحرب[1]".

وقد ذكر نجيم صيغة "قاعدة الحاجة" على نحو ما ذكرها السيوطي ـ كأنه عنه نقلها ـ ثم مثل للحاجة التي تنزل منزلة الضرورة، فقال: "ولهذا، جوزت الإجارة على خلاف القياس للحاجة.... وكذلك ضمان الدرك، والسلم، والاستصناع، ودخول الحمام مع جهالة المكث فيه وقدر الماء المستعمل، وشربة السقاء[2]". ثم ذكر مثالا يعد

---

[1]- الأشباه والنظائر للسيوطي، ص 88، بتصرف واختصار.

[2]- الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص 91 بتصرف واختصار.

من الأمثلة الجديدة التي لم يذكرها العلماء قبلَه لعدم وقوعها في زمانهم وهو بيع الوفاء، فقال: "ومنها الإفتاء بصحة بيع الوفاء حين كَثُرَ الدَّيْنُ على أهل بخارى، وهكذا بمصر، وقد سَمّوْه بيع الأمانة، والشافعية يسمونه الرّهْن المُعاد[1]".

وبناء على ما تقدم، يمكن أن نختزل ملامح التغيير التي عرفتها قاعدة الحاجة في الملاحظات الآتية:

1ـ أقحم السيوطي وابن نجيم الحاجة الخاصة ضمن "قاعدة الحاجة" التي ذكرها الجويني، فأصبحت كذلك تنزل منزلة الضرورة الخاصة. وإطلاق هذا المعنى فيه نظر؛ فإن الحاجة الخاصة أضعف باعثا من الضرورة، فكيف تنزل الحاجة الخاصة منزلتها؟!

2ـ للتمثيل لهذا الدخيل الجديد على "قاعدة الحاجة"، وظف السيوطي الأمثلة نفسها التي ذكرها الزركشي عند بيانه لقاعدة "الحاجة الخاصة تبيح المحظور"، وكأن القاعدتين عنده متساويتان؛ أي إن تنزيل الحاجة الخاصة منزلة الضرورة هي بمعنى إباحتها للمحظور، ولا يخفى وجه الفرق الكبير بينهما، فإن حكم الضرورة أخص وأشد؛

3ـ مثَّل ابن نجيم للحاجة التي تنزل منزلة الضرورة بدون أن يحدد هل هي من الحاجة العامة أم من الحاجة الخاصة؟ ومما يلاحظ على تلك الأمثلة أنها جميعا تدخل في مفهوم الحاجة العامة، وبذلك ظلت الحاجة الخاصة دون تمثيل ولا بيان؛

4ـ وبينما حظيت الحاجة العامة، على اختلاف أنواعها، بعناصر خارجية أهلتها لكي تنزل منزلة الضرورة (تنزيل ما يعم وإن خف منزلة ما يثقل إذا اختص)، فإن الحاجة الخاصة افتقدت لتلك العناصر، أو لِمِا يمكن أن يكون مسوغا شرعيا لها كي تنزل منزلة الضرورة.

---

[1]- المصدر نفسه والصفحة.

2. نقد المحطة:

يتعين الآن أن نعرض اجتهادات كل من السيوطي وابن نجيم في باب "قاعدة الحاجة" على محك السؤال، فما هي أبرز ملامح قراءات المعاصرين لصنيع الرجلين؟ هذا ما سنكشفه من خلال مقاربة مؤاخذاتهم واقتراحاتهم بالتحليل والمناقشة، وذلك على النحو التالي:

أ ـ المؤاخذات ومناقشتها:

المؤاخذة الأولى:

لاحظ كل من الزرقاء، وابن بيه، والقرضاوي أن لفظ (الحاجة الخاصة) في صياغة "قاعدة الحاجة الجديدة" يوهم، لأول وهلة، بأنها الحاجة الفردية.

بيد أن مؤاخذتهم هاته لا تؤشر إلى منشأ هذا الوهم، فإن كان يعود إلى المصطلح ذاته، (الحاجة الخاصة) فإن الزركشي هو أولى بأن يعترض عليه؛ فهو الذي أحدث هذا المصطلح وأدخله إلى عالم القواعد الفقهية ومثّل له بخمسة أمثلة.

لكن التقعيد الفقهي لمصطلح (الحاجة الخاصة) لدى الزركشي كان مستقلا عن الحاجة العامة، فهل منشأ ذلك الوهم راجع إلى دمج مصطلحي الحاجة العامة والخاصة معاً في سياق واحد مع أنهما متقابلان من حيث المعنى اللغوي؟ نعتقد أن هذا الاحتمال لا ينهض بمفرده أن يكون هو السبب عند هؤلاء.

والذي يبدو أن هؤلاء المؤاخذين، بل ومعظم الباحثين المعاصرين، لمّا تقرر عندهم معنى واحدٌ للحاجة العامة، وهو "أن يكون الاحتياج شاملا جميع الأمة[1]"، فقد انعكس ذلك بظلاله على مفهوم مصطلح الحاجة الخاصة لديهم، ونشأ عنه ذلك الوهم.

---

[1]- المدخل الفقهي العام لمصطفى أحمد الزرقاء (ج 2/ ص: 997).

المؤاخذة الثانية:

قال عبد الله ابن بيّه: نقل السيوطي وابن نجيم "قاعدة الحاجة" من مفهومها الأصولي إلى القواعد الفقهية دون تقديم ضوابط[1].

لم يبين ابن بيّه كيف وقع هذا النقل، لكن، من الواضح أن السبب المباشر لذلك يعود إلى إقحام مصطلح (الحاجة الخاصة) ضمن "قاعدة الحاجة"، وهذا يعني أن دوره ينحصر في المجال الفقهي واستثمار الأحكام التكليفية.

وهو كذلك، فإن الأمثلة التي ساقها الزركشي تدل على هذا الانحصار، ولا يمكن بحال أن يتعداه إلى دور الأصولي لقاعدة الحاجة، وهذا الإقحام سيؤثّر سلباً في وظائف "قاعدة الحاجة"، وبذلك ستصبح قاعدة فقهية.

وإن كان صواب هذه المؤاخذة ينبني على أن "قاعدة الحاجة" قاعدة أصولية وليست قاعدة فقهية، فلنا عليه، بدورنا، ملاحظة أو مؤاخذة، ذلك: أن "قاعدة الحاجة" هي كذلك قاعدة فقهية في أحد أدوارها، وقد تقدم نقل ما يفيد ذلك من كلام الجويني، ومن أوضح علامات كونها قاعدة فقهية: أن حكمها غير مستمر، وأنه لا يستفيد منها إلا المحتاج، وأن الحاجة فيها تقدر بقدرها[2].

المؤاخذة الثالثة:

أحدث تصنيف "قاعدة الحاجة" ضمن القواعد الفقهية ارتباكا عند كثير من الباحثين[3].

---

[1]- صناعة الفتوى ص: 202.

[2]- ونعيد ذكره مرة أخرى، وهو قوله: ".. فأما إذا تمكن الناس من تحصيل ما يحل فيتعين عليهم ترك الحرام... فيجب الاعتناء بتحصيله ثم بقية الحاجة يتدارك بما لا يحل.... أن تمكن أهلها من الانتقال إلى مواضع يقتدرون فيها علي تحصيل الحلال تعين ذلك... فهذا نهاية المطلب في دارية هذه القاعدة العظيمة"، غياث الأمم، ص 224.

[3]- صناعة الفتوى ص: 230

صنف معظم الباحثين المعاصرين "قاعدة الحاجة" بصيغتها الجديدة على أنها قاعدة فقهية، ولم يشذ عن هذا التصنيف ـ فيما اطلعت عليه ـ إلا عبد بن بيه، وهو إن لم يوفق في حكمه ذاك، فإنه وفق كثيرا في تبصره أن "قاعدة الحاجة" قاعدة أصولية[1]، إلا أن منشأ الارتباك لا يعود إلى التقصير في تصنيف القاعدة، وإنما يعود إلى الدمج بين اثنين من أدوارها؛ الدور الأصولي والدور الفقهي، فإن الحاجة الخاصة حاجة فقهية، والأمثلة التي ضربت للحاجة العامة هي أمثلة للحاجة الأصولية. ونظن أن هذا الدمج بين المجالين المختلفين أحدث خلطا في القاعدة وتخبطا في تنزيلها، وهو ما عبرنا عنه بالارتباك، بل تعدى تأثير هذا الارتباك إلى مقترحات تصحيح وضع القاعدة نفسها، وقد فات هذا التبصر سائر من قرأت لهم في الموضوع.

ب ـ المقترحات

تقويماً لما أصاب "قاعدة الحاجة" من اعوجاج، كان طبيعيا أن يتقدم الفقهاء المتأخرون والباحثون المعاصرون ببضعة مقترحات تتوزع بين الإضافة، والحذف، والنقل. إلا أن التقصير في توصيف وظائف القاعدة قَعَد بتلك المقترحات عن الوفاء بالغرض المطلوب منها. وسنبين فيما يلي أنواع الاقتراحات الثلاثة:

الاقتراح الأول: إضافة لفظ "قد":

يعد عبد الله بن سليمان الجرهزي (ت: 1201هـ) ممّن اقترح ذلك، إذ قال: "كان القياس من السيوطي أن يزيد (قد) التقليلية في هذه القاعدة، وكأنه لكثرة ما دخلت فيه، ولكن الأحسن إثباتها... وما ذكرته أقرب إلى استعمالهم؛ لأن الأكثر أن الحاجة لا تقوم مقام الضرورة[2]".

---

[1] - إذ قال: "وكل هذه الفروق تدعو إلى التأمل في هذه القاعدة، وإعادة النظر في موقعها، والذي نراه: أنها قاعدة أصولية وليست فقهية... وهذا في رأيي هو القول الفصل"، صناعة الفتوى، ص 230.

[2] - الفوائد الجنية حاشية المواهب السنية شرح الفرائد البهية لمحمد الفاداني المكي، (ج1 / 287 - 288).

ينم هذا الاقتراح على استشعار خطورة الأمر حينما تُنزل الحاجة منزلة الضرورة بإطلاق، ولهذا سعى الجرهزي في التقليل من شيوعه، فتصبح الصيغة المقترحة على هذا النحو: (الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة)، واقتراحه هذا لا يستثني حاجة دون أخرى، عامة كانت أو خاصة.

وقد أيّد الدكتور أحمد بن عبد الرحمن الرشيد هذا العرض واقترح بدوره صياغات مناسبة له، فقال: (الحاجة يمكن أن تنزل منزلة الضرورة)، وقال أيضا: (الحاجة يجوز أن تنزل منزلة الضرورة)[1]، ولكن اقتراحه هذا بدوره مشكل، فإن الحاجة العامة المؤقتة، وهي حاجة فقهية أولى من الضرورة الخاصة في الاعتبار، أو الحاجة الأصولية العامة، وهي حاجة أصولية طبيعتها الاطراد وعدم التخلف؛ لا يقبلان التقليل، وكأن (قد) التقليلية تستهدف الحاجة الخاصة لوحدها.

الاقتراح الثاني: حذف "الحاجة الخاصة" من قاعدة الحاجة الجديدة:

يعود أمر القاعدة إلى سالف عهده كما كان مع الجويني، ولكن مع تفسير الحاجة العامة بما يشمل الحاجة الخاصة في إحدى صورها، قال الزرقا: "ويلاحظ على صياغة هذا القاعدة أن لفظ (الحاجة الخاصة) فيها يوهم لأول وهلة بأنها الحاجة الفردية، بينما المقصود كما بيّنّا آنفا هو حاجة طائفة من الناس، هو ليس جميع الناس. فالأفضل في صياغة هذه القاعدة والحالة هذه أن تصاغ كما يلي: (الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة)، وتفسر الحاجة العامة حينئذ بأنها ما يشمل جميع الأمة أو طائفة منها، كأهل حرفة أو بلد مثلا. ومزيَّةُ هذه الصيغة المعدلة أنها تُبرز مبدأ رفع الحرج، وهو من السمات الرئيسية في الشريعة

[1]- الحاجة وأثرها في الأحكام، (ج1 / 538).

الإسلامية، من حيث هو الأساس في الأحكام الاستثنائية في حالة الضرورة الفردية، وهو نفسه الأساس هنا في باب الحاجة العامة[1]".

الاقتراح الثالث: نقل "قاعدة الحاجة" من أدوارها المتعددة وقصرها على دور واحد وهو الدور الأصولي:

إن عبد الله ابن بيه هو رائد هذا الاقتراح، والذي يبدو أن اقتصار "قاعدة الحاجة" على ذلك الدور أو تلك الوظيفة فيه بخس لها ولجهود صاحبها، مع أن ثمة ما ينوب عن وظيفة قاعدة الحاجة الأصولية في باب الاستحسان والاستصلاح، ولهذا لو تمّ الاهتمام بالحاجة العامة المؤقتة التي غفل عنها التراث الأصولي والفقهي لكان أولى وأجدر من الاهتمام بالحاجة الأصولية العامة.

التركيب:

لعل الاقتراح الذي نرتئيه لختم مقاربتنا لهذه المؤاخذات والمقترحات، تحليلا ومناقشة، هو إرجاع "قاعدة الحاجة" إلى أصلها الأول، مع إضافة ما يناسب المجال الذي نتكلم فيه، ونعني بذلك:

- وظيفة قاعدة الحاجة الأصولية: الحاجة الأصولية العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة؛
- وظيفة قاعدة الحاجة الفقهية: الحاجة العامة المؤقتة تنزل منزلة الضرورة الخاصة؛
- أما الحاجة الخاصة، فإن صيغة الزركشي الآنفة الذكر: "الحاجة الخاصة تبيح المحظور" تبدو موفقة إلى حد كبير، ومن المناسب جدا أن نضيف إليها (قد) التقليلية فتصبح: "الحاجة الخاصة قد تبيح المحظور". والله أعلم

[1]- المدخل الفقهي العام للزرقاء (1005/2- 1008).

المبحث الثالث:
قاعدة الحاجة ومرحلة التوسع في الاستعمال.

تمهيد

ما فتئت كل خطوة نخطوها في مسار مقاربة أوجه استعمال "قاعدة الحاجة" تؤكد الارتباط الوثيق بين الحاجة، وبين المصطلحات ذات الصلة التي تحوم في فلكها، من ضرورة، ومشقة، وحرج، وما إلى ذلك. بل ما انفك كل مبحث يثبت وضع الحاجة القلق في معترك التجاذب بين الترخيص والتكليف والتشريع والنوازل من جهة، وبينها وبين أوضاع الأمة والجماعات والأفراد من جهة ثانية، وبينها وبين التشدد أو التساهل في تصريفها من جهة ثالثة.

ولعلّ تصوراً موسعاً كهذا إذ يزج بالحاجة في سياق هذا التجاذب المتعدد الأشكال، ليفتح أفق المتلقي على توقعات لا يتردد لحظة في أن يعتبر المرحلة قيد التناول هي مرحلة التوسع في استعمال "قاعدة الحاجة"، وأن هذا التوسع لا محالة خاضع، بدوره، لحقيقة واقع التصادم الحتمي بين وضع الحاجة كما أصلها القدامى، وبين وضعها على يد المعاصرين بمختلف توجهاتهم ودرجات تشددهم أو تساهلهم، وبين متطلبات الإنسان المعاصر وإكراهات واقعه الذي يجسد المثل الحي لهيمنة العولمة وتحققها المرير.

ولندَع المعطيات الواقعية تنقل لنا حيثيات هذا التوسع في استعمال أو التوسع في التوظيف "قاعدة الحاجة"، فما هي الأسس التي تنهض عليها هذه الظاهرة؟

وصف المرحلة وتشخيصها

يبدو لنا من خلال طول النظر والتأمل أنها تقوم على أساسين اثنين سنبين حدودهما ومبرراتهما كما يلي:

الأساس الأول: كثرة وجوه استعمال القاعدة وتوظيفها وإن كان صواباً، وذلك راجع إمّا إلى ما تعيشه الأمة الإسلامية من ضعف وخور عمّا أفرادها وجماعاتها، وحكوماتها ومؤسساتها، كما شملا جانبها العسكري والاقتصادي والأخلاقي والتعليمي إلخ. وما دامت العلاقة بين الرخصة والحاجة علاقة دورية كعلاقة الشيء بسببه أو علاقة الشيء بأثره، فقد يتطلب ذلك فتح ذرائع الرخص أمام الأمة لكي تستوفي منها حاجاتها المتعددة والمتجددة. وإمّا بسبب التّقدّم العلميّ الهائل للتِّقانة أو"تكنولوجيا" التي ألقت بظلالها على رغبات الناس وحاجاتهم فأصبحت قريبة المنال.

الأساس الثاني: التوسّع في استعمال القاعدة استعمالا سيّئاً لا يلتزم الشروط التي ذكرها العلماء، بل يتوسع فيها بطريقة غير سديدة مما يفضي إلى نتائج غير مقصودة للشارع. وسنتناول كلا الأساسين ممثلين لهما بما يلزم من النماذج:

الأساس الأول: التوسع في الاستعمال بسبب ضيق الحال

العمليات الاستشهادية نموذجا

1) تعريف (العمليات الاستشهادية):

هذا مصطلح أطلق للدلالة على نوع جديد من أنواع قتال العدو والنكاية به، وذلك بأن يلف المسلم نفسه بحزام ناسف مليء بالمتفجرات، أو يملأ سيارة يركبها أو حقيبة يحملها بالمواد المتفجرة، حتى إذا كان في جمع من الأعداء المعتدين ورأى الفرصة مواتية قام بتفجير ما معه من المتفجرات، مما سيؤدي إلى قتل العدو وإصابته بجروح بالغة الخطورة، وتدمير آلته العسكرية أو منشآته، وأشد من هذا كله هو قذف الرعب في قلوب جنده أو شعبه، وحتما سيلقى منفذ هذا الفعل حَتْفَه فيموت؛ لأنه غالبا ما يكون الأقرب إلى المواد المتفجرة.

إذا اتضحت صورة (العمليات الاستشهادية) فقد ذهب مجموعة من العلماء المعاصرين إلى جوازها، بل إلى الترغيب فيها، وكان مستند الحكم الذي ذهبوا إليه، على التحقيق، هو مبدأ الحاجة أو الحاجة المنزلة منزلة الضرورة.

نعم، ذهب علماء آخرون إلى القول بحِرمة هذه العمليات، وأطلقوا عليها وصف (العمليات الانتحارية) بناء على أن منفذها قتل نفسه بيده لا بيد عدوه، وهذا هو حقيقة الانتحار الذي نهى عنه الشرع.

والذي يظهر، أن إطلاق وصف الانتحار على هذا النوع من الموت فيه نظر، وذلك للفروق الكبيرة بين حقيقة المنتحر وبين حقيقة منفذ (العمليات الاستشهادية)، وبيان ذلك:

ـ أن المنتحر يقتل نفسه وهو يائس من نفسه وقانط من رَوْح الله، ومنفذ (العمليات الاستشهادية) يقتل نفسه وهو معتز بنفسه ومستبشر بروح الله؛

ـ أن المنتحر يقتل نفسه من أجل نفسه، ومنفذ (العمليات الاستشهادية) يقتل نفسه من أجل دينه وأمته؛

ـ أن المنتحر باع نفسه للشيطان، ومنفذ تلك العمليات باع نفسه للرحمن؛

ـ أن المنتحر رافض لقضاء الله الشرعي وساخط على قدره الكوني، ومنفذ تلك العمليات مستسلم لقضاء الله الشرعي وراض بقدره الكوني.

وأمام هذه الفروق الجوهرية بين المنتحر وبين منفذ (العمليات الاستشهادية) لا يمكن أن نلحق من يقوم بقتل نفسه نكاية في العدو وإرهابا له، وهو مخلص لله تعالى، بمن ينتحر، فالقياس يقتضي أن نلحقه بمن هو أكثر به

شبها؛ وهو الشهيد[1]، وهو مقتضى قياس الشبه[2].

2) أوجه ارتباط (العمليات الاستشهادية) بقاعدة الحاجة

استدل العلماء الذين جوزوا (العمليات الاستشهادية) بمجموعة من الأدلة المنقول منها والمعقول:

أما المنقول فمنها الأدلة العامة التي ترغب في الشهادة والجهاد في سبيل الله، ومنها الخاصة التي ترغب في الاقتحام على العدو اقتحاما لا يرجى معه نجاة كحديث أنس بن مالك ﵁[3]، يقول النووي عنه في شرح مسلم: "في الحديث جواز الانغماس في الكفار والتعرض للشهادة، وهو جائز بلا كراهة عند جماهير العلماء[4]"، وكذلك استدلوا ببعض آثار السلف[5]؛

---

[1] - الشهيد اصطلاحا: "هو الذي يموت في المعترك مع الكفار ، رجلاً كان أو امرأة بالغاً أو غير بالغ ، سواء قتله الكفار ، أو عاد عليه سلاحه فقتله ، أو سقط عن دابته ، أو وجد ميتاً ولا أثر به إذا كان مخلصاً ". انظر المغني لابن قدامة (ج2/ 401)،

[2] - "قياس الشبه: أن يتجاذب الحادثة أصلان؛ حاظر و مبيح، و لكل واحد من الأصلين أوصاف، فتلحق الحادثة بأكثر الأصلين شبها بها"، انظر إعلام الموقعين (ج1 / 268).

[3] - أخرجه مسلم كاب الإمارة، باب ثبوت الجنة للشهيد حديث رقم 5024 وجاء فيه: «انْطَلَقَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَصْحَابُهُ حَتَّى سَبَقُوا الْمُشْرِكِينَ إِلَى بَدْرٍ وَجَاءَ الْمُشْرِكُونَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لاَ يُقَدِّمَنَّ أَحَدٌ مِنْكُمْ إِلَى شَيْءٍ حَتَّى أَكُونَ أَنَا دُونَهُ ». فَدَنَا الْمُشْرِكُونَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «قُومُوا إِلَى جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ». قَالَ يَقُولُ عُمَيْرُ بْنُ الْحُمَامِ الأَنْصَارِيُّ يَا رَسُولَ اللَّهِ جَنَّةٌ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ، قَالَ: «نَعَمْ». قَالَ بَخٍ بَخٍ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَا يَحْمِلُكَ عَلَى قَوْلِكَ بَخٍ بَخٍ ». قَالَ لاَ وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِلاَّ رَجَاءَةَ أَنْ أَكُونَ مِنْ أَهْلِهَا. قَالَ «فَإِنَّكَ مِنْ أَهْلِهَا». فَأَخْرَجَ تَمَرَاتٍ مِنْ قَرَنِهِ فَجَعَلَ يَأْكُلُ مِنْهُنَّ ثُمَّ قَالَ لَئِنْ أَنَا حَيِيتُ حَتَّى آكُلَ تَمَرَاتِي هَذِهِ إِنَّهَا لَحَيَاةٌ طَوِيلَةٌ - قَالَ - فَرَمَى بِمَا كَانَ مَعَهُ مِنَ التَّمْرِ. ثُمَّ قَاتَلَهُمْ حَتَّى قُتِلَ.

[4] - شرح النووي على صحيح مسلم (ج 13 / 46).

[5] - روى الطبري بسنده عن الجراح، عن أبي إسحاق، قال: قلت للبراء بن عازب: يا أبا عمارة، الرجل يَلقى ألفًا من العدو فيحمل عليهم، وإنما هو وحده، أيكون ممن قال:﴿ولا تُلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ ؟ فقال: لا، ليقاتل حتى يُقتل! قال الله لنبيه ﷺ: ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لا تُكَلَّفُ إلا نَفْسَك﴾، جامع البيان في تأويل القرآن (ج3 / 589.588).

وأما المعقول فيتعلق بالمصلحة العامة التي تحققها هذه (العمليات الاستشهادية) من نكاية بالغة في العدو مع وجود الاختلال الكبير في موازين القوة بين المسلمين عامة والمجاهدين خاصة، وبين أعداء الأمة عامة والغاصبين خاصة كالصهاينة.

لكن، اتفق معظم القائلين بجواز (العمليات الاستشهادية) أن هذا الأمر لا يقدم عليه المسلم إلا إذا دعت إليه حاجة ماسة وضرورة حاقة، حيث تنعدم سبل القتال التي يمكن أن ينجو المجاهد من الموت مع الظفر بالأعداء، أو تقل فرص النكاية بالعدو لضعف جيش المسلمين، ويمكن أن نبرز موقفهم هذا من خلال اتجاهين اثنين:

1 ـ الاتجاه الأول: قياس (العمليات الاستشهادية) على مسألة التترس بالمسلمين، وقد تقدم عرض هذه المسألة من بين الأمثلة على الحاجة العامة التي تنزل منزلة الضرورة الخاصة[1]، وممن ذهب إلى ذلك د. محمد خير هيكل إذ قال: "والذي يبدو أنه ينطبق على مثل هذه العمليات ما ينطبق على قتال العدو إذا تترس بالمسلمين ـ إلا أن الترس في هذه مثل هذه العمليات هو المقاتل نفسه كما أنه في حالة تترس العدو بالمسلمين يكون العدو هو الذي عرّض هذا الدرع البشري للخطر، بينما في حالتنا هنا ـ إحاطة المقاتل نفسه بحزام متفجر وما شابه ذلك يكون المقاتل المسلم هو الذي عرّض نفسه للخطر. إلا أن الشيء الهام في كلتا الحالتين هو أن التوصل إلى قتال العدو إنما يكون عن طريق قتل الترس[2]".

---

[1] - قال ابن وكيل: "وهذه قاعدة مقررة، فلو خيف قصد التقاء الصفين وترسوا، ولم يقصد المترسة لاصطلم الجند، وعلت راية الكفر، فهنا وجهان، فهذه حاجة عامة". الاشباه والنظائر في فقه الشافعية، ص: 346.

[2] - الجهاد والقتال في السياسة الشرعية (ج2 / 1401) نقل بواسطة من كتاب: العلميات الاستشهادية في الميزان الفقهي ص114.

2 ـ الاتجاه الثاني: اشتراط تعين (العمليات الاستشهادية) وسيلة للنكاية في العدو، وقد عبّر أصحاب هذا الاتجاه عنه بالضرورة الشرعية أو الضرورة، والمراد بذلك أن الحاجة إلى القيام بهذه العلمليات أصبحت حاجة متعينة ـ وهو شرط ضروري ولابد ـ وقال به مجموعة من العلماء، منهم:

- د. يوسف القرضاوي، ونص كلامه: "وإنما هم شهداء حقا بذلوا أرواحهم ـ وهم راضون ـ في سبيل الله، ما دامت نيتهم خالصة لله، وما داموا مضطرين لهذا الطريق لإرعاب أعداء الله، المصرين على عدوانهم، المغرورين بقوتهم، وبمساندة القوى الكبرى لهم[1]".
- د. وهبة الزحيلي[2]: إذ قال: "إذا تعين العمل الفدائي أو عمليات الانتحار أو الاستشهاد في حالات اللقاء مع العدو الحربي كاليهود، وغلب الظن أن العدو سيقتل الشخص أو ينكل به، وكان هذا بإذن السلطة الحاكمة الشرعية، وكان مروِّعا أو مرهبا أو قامعا لعدوان العدو، فهو جائز بمشيئة الله؛ لأن مثل هذا العمل اليوم أصبح ضرورة شرعية[3]".
- د. عجيل جاسم النشمي (عميد كلية الشريعة بجامعة الكويت)، والشاهد من كلامه: "أن يكون قتل النفس الطريق الوحيد لإحداث القتل في العدو، أو الطريق الأكثر شيوعا وتأثيرا بالعدو، فإذا غلب الظن أن هذا الأسلوب في القتل لن يؤثر في العدو، ولن يحقق قتل أحد منهم، أو كان هناك وسائل أنجع في تحقيق الغاية فلا يقدم على هذا العمل[4]".

---

[1] - المرجع نفسه ص129.

[2] - كان يشغل رئيس قسم الفقه وأصوله في كلية الشريعة بجامعة دمشق.

[3] - المرجع نفسه ص 124.

[4] - المرجع نفسه، ص 132.

ب ـ التوسع في الاستعمال بسبب التقدم العلمي للتقانة:

حصول الولد عن طريق التلقيح غير الطبيعي أنموذجاً

تعد نعمة الولد من النعم التي امتن الله عز وجل بها على خلقه، وهي مرتهنة بمشيئته سبحانه وتعالى، فهو الذي ﴿ **يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ (49) أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ (50)** ﴾[1]. وقد قدّر الله تعالى أن تتحقق هذه النعمة عن طريق ماء دافق للرجل يلتقي ببويضة المرأة فيخصبها، إلا أن يشاء سبحانه أمراً كان مقضيا، كولادة أبينا آدم عليه السلام التي خرجت عن هذا القانون، أو زوجه حوّاء، أو عيسى عليه السلام.

كذلك جعل الله الجماع بين الزوجين الوسيلة الفضلى لتحقيق نعمة الأولاد عن طريق النكاح الشرعي، ولهذا كان طريق التلقيح بين عنصري الرجل والمرأة من طريقه هو الطريق الطبيعي والمُعبّد الذي فطر الله الناس عليه، بل هو الأقدر على تحقيق المقاصد الشرعية للنكاح، فالتلقيح الطبيعي المشروع:

- يحقق الوطر واللذة في أفضل صورها التي أوجدها الله تعالى في الجماع بين الزوجين؛
- يساعد على تحصين الفروج والعصمة من الوقوع في الفواحش المبينة؛
- يصون الأعراض ويستر العورات عن النظر المحرم لغير الزوجين؛
- يحفظ الأنساب، ويدفع التلاعب فيها، ويرفع الشك في صدق نسبتها إلى أصحابها.

ولما كانت رغبة المسلم في الذرية والتكاثر رغبة أكيدة ومطلوبة، فلا جرم أن تكون وسيلة التلقيح الطبيعي المشروع هي الأصل في تحقيقها. لكن، قد يعرض

---

[1] - {لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ (49) أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ (50) } [الشورى: 49 - 51]

لهذه الرغبة ما يعوقها، إما لأسباب خِلقية في الجهاز التناسلي للزوجين أو أحدهما، فتتعذر الوسيلة، ويمتنع حصول الولد من خلالها، وبذلك تنشأ الحاجة إلى وسيلة أخرى لتحقيق المطلوب.

ونظراً إلى تقدم العلم، وبفضل التلقيح الاصطناعي أو التلقيح غير الطبيعي، استطاع الطب الحديث أن يسعف الأزواج بوسائل جديدة تُنجح التزاوج، ولو مع وجود الخلل في الجهاز التناسلي. إلا أن هذه الوسائل غالبا ما تكتنفها ظروف وأحوال غير مرْضية ولا محمودة شرعا، ككشف العورات مثلا وغيرها، الأمر الذي يوجب تحريمها أو عدم جوازها دون موجب أو حاجة، فإلى أي حد يمكن أن تؤثر الحاجة إلى التلقيح غير الطبيعي في هذا الحكم وترفع التحريم؟

نقترح الإجابة عن هذا السؤال عبر ثلاثة إجراءات عملية: فنشخص التلقيح غير الطبيعي قصد تصوره، إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره، ونحدّد حكمه الشرعي، ثم نصنف درجة الحاجة إليه ونبين نوعها، وهو ما سنصطلح عليه فقه الحاجة إلى التلقيح غير الطبيعي.

أولا: تعريف التلقيح غير الطبيعي أو الاصطناعي

يُعبّر بالتلقيح غير الطبيعي أو الاصطناعي عن كل طريقة يتم فيها تخصيب بويضة المرأة بماء الرجل خارج الاتصال الجنسي الطبيعي المعروف؛ أي دون جماع. وقد أكد المختصون في مجال التلقيح غير الطبيعي أن له صوراً متنوعة، بعضُها يتم داخل جسد المرأة ويسمى التلقيح الداخلي؛ وبعضها يتم خارج جسد المرأة، أي في وعاء الاختبار الذي تجمع فيه بويضة المرأة بالحيوان المنوي للرجل، ويسمى التلقيح الخارجي.

وللمزيد من التوضيح، قد قسم المختصون أنواع التلقيح غير الطبيعي إلى صنفين اثنين: التلقيح الداخلي، ويتألف هذا الصنف من نوعين؛ والتلقيح الخارجي ويضم خمسة أنواع، وفيما يلي تفصيل كل ذلك[1]:

الصنف الأول: التلقيح الداخلي

أشرنا إلى أنه عبارة عن ضربين من التلقيح، والقاسم المشترك بينهما أنه يتم داخل رحم الزوجة، وبيانه:

1. تلقيح يتم بحقن مني الزوج في مهبل زوجته، ويلجأ إلى هذه الحالة عندما لا يكون الزوج قادرًا على إيصال مائه إلى نهاية المهبل في المباشَرة الطبيعية لسبب ما؛
2. تلقيح يتم بحقن الزوجة بمنيٍّ متبرع، وذلك عندما يكون الزوج عقيمًا لخلو مائه من الحيوانات المنوية أو لضعفها فيه.

الصنف الثاني: التلقيح الخارجي:

يعد الوعاء المختبري في أنواع هذا الصنف العوض الاصطناعي عن الرحم الطبيعي بسبب عقم الزوجة، وبذلك يتم التلقيح داخل المختبر كما يلي:

3. تلقيح بين بذرتي الزوجين في وعاء مختبري، وهذا هو الإنجاز العلمي في التلقيح التكنولوجي الذي نتج عنه ما سُمي بِـ: (أطفال الأنابيب)، ويلجأ إليه عندما يكون عقم الزوجة بسبب انسداد قناتيْ فالوب اللتين تصلان ما بين المبيض والرحم، ونحو ذلك من أسباب يكون معها الرحم والمبيض سليمين؛
4. تليقح بين بذرة زوج وبويضة امرأة متبرعة، ويلجأ إلى ذلك إذا كانت الزوجة قد استؤصل مبيضها لمرض مّا، أو كان معطلًا لا يؤدي وظيفته،

---

[1] - هذا التفصيل مأخوذ من مجلات علمية تعرضت لموضوع التلقيح غير الطبيعي والاصطناعي، من بينها: مجلة مجمع الفقه الإسلامي برابطة العلم الإسلامي، العدد الثاني.

فيؤخذ عندئذ بويضة من امرأة أجنبية عن الزوج (سميت: متبرعة) وتلقح مخبريًا بماء من زوج المرأة التي استؤصل مبيضها أو تعطل، وهكذا تزرع اللقيحة المتحصلة من هذا التلقيح في رحم الزوجة؛

5. تلقيح بين بذرتي رجل وامرأة متبرعين، أي ليست كلا البذرتين من أحد الزوجين، ويلجأ إلى هذه الحالة عندما ترغب امرأة في الولد وزوجها عقيم ومبيضها معطل، فيعمد الطبيب إلى أخذ الحيوان المنوي من بنك للمني، ويأخذ البويضة من امرأة متبرعة، ويجري التلقيح بين البذرتين مخبريًا، ثم يشتل[1] اللقيحة في رحم المرأة الراغبة في الحمل بالطريقة السالفة الشرح في واقعة طفل الأنبوب لتحملها جنينًا طبيعيًّا، ثم تلده ولادة عادية؛
6. تلقيح خارجي يتم في وعاء الاختبار بين بذرتي زوجين، ثم تزرع اللقيحة في رحم امرأة تتطوع بحملها، وقد تكون ضرة الزوجة؛
7. تلقيح الزوجة داخليا، أو تلقيح بويضتها خارجيا، بماء زوجها المتوفى الذي حُفظ ماؤه قبل وفاته في مصرف المني في حسابه الخاص.

ثانيا: حكم التلقيح غير الطبيعي

لعل متأمل أنواع التلقيح غير الطبيعي أعلاه أن يصنفها، باعتبار عناصر التلقيح أو التكوين، إلى قسمين: قسم يعتمد على عنصر أجنبي خارج عن رابطة الزواج (متبرع أو متبرعة) لإنجاح عملية التلقيح، وتمثله الطريقة الثانية، والرابعة، والخامسة، والسادسة من الصور المذكورة آنفا؛ وقسم آخر يعتمد في

[1] . الشتل: القطع " شتْل الجنين هو واحد من المصطلحات للرحم الظئر وحقيقته: أن يجامع رجل امرأته التي هي غير صالحة للحمل، ثم ينقل الماء منها إلى رحم امرأة ذات زوج بطريقة طبية فتحمله إلى نهاية وضعه، وطريقة النقل هذه هي " الشتل ". مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، عدد 3، ص 98.

عملية التلقيح غير الطبيعي على الزوجين فقط[1]، وتمثله الطريقة الأولى، والثالثة، والسابعة من تلك الصور. فما هو رأي الشارع في هذه الطرق؟

ذهب أكثر العلماء المعاصرين إلى تحريم صور التلقيح غير الطبيعي كلها ما عدا الصورة الأولى والثالثة، ويظهر أن علة التحريم تترجح بين أمور ثلاثة:

أولها: وجود عنصر أجنبي عن أسرة الزواج يتبرع بأحد وسائل التلقيح الطبيعية: الحيوان المنوي، أو البويضة، أو الرحم. والله عز وجل حصر الزواج الشرعي المقبول في اثنين لَا ثالث معهما: الزوج والزوجة، والحكمة من ذلك تحقيق مقصد من مقاصد الدين الضرورية هو الحفاظ على صفاء الأنساب من مفسدة الاختلاط.

والثاني: كشف المتبرعة لعورتها المغلظة دون إذن شرعي ولا حاجة موجِبة لها، من مرض أو غيره، وحاجة الآخر لا تجوز للإنسان أن يكشف عورته المغلظة من أجله، ولم يأت في الشرع نظير لهذا الأمر أو شبيه له حتى يقاس عليه، وأرى أن المنع نافذ حتى ولو كانت المتبرعة بالرحم ضرة الزوجة.

وفي هذا السياق، ذهب المجمع الفقهي إلى التفريق بين الحكم على تطوع الأجنبية بالرحم، فمنعه، وبين تطوع ضرة الزوجة[2]، فوافق عليه. والذي يظهر لنا أن المنع يشمل الصورتين معاً، ولا تحدث قرابة المتبرعة من الزوجة المحتاجة أو عدمها فرقا مؤثرا بين الصورتين حتى نفرق بينهما في الحكم؛ فقد اتحدت

---

[1]- أما الوسائل التقنية، كوعاء المختبر، والأجهزة الطبية، وفعل الطبيب أو التقني، فلا تدخل في صلب عملية التلقيح.

[2]- جاء في المجمع الفقهي: أن الأسلوب الذي تؤخذ فيه النطفة والبويضة من زوجين، وبعد تلقيحهما في وعاء الاختبار تزرع اللقيحة في رحم الزوجة الأخرى للزوج نفسه، حيث تتطوع بمحض اختيارها بهذا الحمل عن ضرتها المنزوعة الرحم، يظهر لمجلس المجمع أنه جائز عند الحاجة وبالشروط العامة المذكورة.

الصورتان في وجود عنصر ثالث يسهم في اللقاح، وفي كشف العورة المغلظة لحاجة الآخر، وهما مناط التحريم[1].

والثالث: إن تخصيب بويضة المرأة بماء زوجها المتوفى يؤدي إلى وجود ولد غير شرعي؛ لأن الموت يَقطعُ الصلة بين الزوج وزوجته من حيث النكاح، كما يُقوِّض نظام الإرث في الإسلام الذي جعل موت الإنسان سببا في نقل أمواله إلى ورثته، ويفضي إلى انتهاك حرمة الميت وباقي أفراد الأسرة، وزرع الشقاق والفرقة بينها.

أما الصورتان الأولى والثالثة، فقد جوزهما مجلس المجمع الفقهي الإسلامي[2] بناء على أن الرغبة في حصول الأولاد حاجة مشروعة، وفيما يلي نص الفتوى المتعلق بالصورتين:

"ـ أن الأسلوب الأول الذي تؤخذ فيه النطفة الذكرية من رجل متزوج ثم تحقن في رحم زوجته بطريقة التلقيح الداخلي هو أسلوب جائز شرعا بالشروط العامة الآنفة الذكر، وذلك بعد أن تثبت حاجة المرأة إلى هذه العملية لأجل الحمل.

- أن الأسلوب الثالث الذي تؤخذ فيه البذرتان الذكرية والأنثوية من رجل وامرأة زوجين أحدهما للآخر، ويتم تلقيحها خارجيا في أنبوب اختبار، ثم تزرع اللقيحة في رحم لكنه غير سليم تماما من موجبات الشك فيما يستلزمه ويحيط به من ملابسات. فينبغي أن لا يلجأ إليه إلا في حالات الضرورة القصوى، وبعد أن تتوفر الشرائط العامة الآنفة الذكر[3]".

---

[1]- نعم، يوجد فرق آخر بين رحم المتبرعة الأجنبية وبين ضرة الزوجة، فالأولى تحمل ماء رجل لا يحل لها، والثانية تعد زوجته، إلا أن هذا الفرق لا يؤثر في أصل الحكم بالمنع والتحريم، أقصى ما يترتب عليه هو أن مع المرأة الأجنبية أشد تحريما من الضرة.

[2]- في دورته السابعة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة بين 11- 17 من ربيع الثاني 1404 - 1984/01/19.

[3]- مجلة مجمع الفقه الإسلامي برابطة العلم الإسلامي، العدد الثاني.

ثالثا: فقه الحاجة إلى التلقيح غير الطبيعي

من نافلة القول أن نعمة الأولاد شهوة يشق على الإنسان الحرمان منها، ولا أدل على ذلك من حال الإصابة بالعقم، فتجد من ابتلي به مغموما محزانا قمطريرا، يتشبث، للحصول على الولد، بأي سبب ولو كان خيط عنكبوت، وبالأخص النساء، بل منهن من تلتجئ، بسبب الجهل وضعف الإيمان، إلى الأساليب غير المقبولة شرعا، كالشعوذة، والسحر، أو إلى ما يسمى بالطب الشعبي غير المقنن للمداواة بالأعشاب.

وفي دعاء بعض الأنبياء كزكرياء عليه السلام[1] ما قد يُستنبط منه أن هذه الشهوة حاجة مؤكدة، وهذا الاستنباط للاستئناس فقط، وإلاّ فواقع حال المحروم من الأولاد، وما يشعر به من الأذى النفسي وحده الكفيل بأن يدل على درجتها، ولهذا استحقت هذه الحاجة المراعاة، وإلى ذلك ذهب المجمع الفقهي في تأكيده "أن حاجة المرأة المتزوجة التي لا تحمل، وحاجة زوجها إلى الولد تعتبر غرضا مشروعا يبيح معالجتها بالطريقة المباحة من طرق التلقيح الاصطناعي[2]".

لكن، نظرا إلى ما يحف صورتي التلقيح غير الطبيعي السابقتين من مخاطر كثيرة، وما يشوبهما من عيوب مشينة، ذهب بعض أهل العلم إلى عدم جوازهما، واعتبروا أن الحاجة إلى هذا التلقيح لا تستحق المراعاة[3] بدعوى ما عدّوه له من مخاطر وعيوب، ولو في تيْنك الصورتين؛ فكان منها ما يتعلق بخشية اختلاط الأنساب، ومنها ما يتعلق بالخوف على سلامة المولود، ومنها ما يتعلق بفضح العورات وهتك الأعراض، وفيما يلي بعض تعليلاتهم:

---

[1] - قوله تعالى: {وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ (89)} [الأنبياء: 89]

[2] - مجلة مجمع الفقه الإسلامي برابطة العلم الإسلامي، العدد الثاني.

[3] - منهم الشيخ ابن باز، والشيخ بكر أبو زيد وغيرهما. انظر مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العددان الثاني والثالث.

- "ففي النسب: الاحتمال الكبير للخطأ بأن تؤخذ عينة من شخص وتنسب لشخص آخر، فإذا استبدل عمدا أو خطأ ماء رجل أو بويضة امرأة بآخر تحقق هدم المحافظة على النسب، وحفظه من ضروريات الشرع[1]"؛
- وفي سلامة المولود: إن كانت عملية التلقيح غير الطبيعي "من حيث المبدأ يتحقق فيها التلقيح كما هو الحال في أطفال الأنابيب، فإن آثارها ونتائجها وما تجلبه من مصالح راجحة أو مفاسد راجحة لا تزال حتى الآن مجهولة، ومن أجل ذلك يتعسر البث حاليًا في حكمها الشرعي لتوقف صحة النظر الفقهي على استكمال أمور خفية أو غامضة متعلقة بها[2]"؛
- "وفي العرض: فإن هذا المولود الذي حصل بطريقة يكتنفها الإخلال سيعرض هذه البنية الإنسانية إلى توجيه الشكوك حولها. وتوسيع دائرة الكلام في الوسط الاجتماعي تصريحا أو تعريضا، والمحافظة على العرض من ضروريات الشرع[3]".
- وفي كشف العورات: "إن في طريق الإنجاب هذه أبشع صورة للتعري وفحص السوءة أو السوءتين من رجل أجنبي عنها، بل وربما فريق عمل لها، وعدم الإنجاب لا يحتسب ضرورة يباح في سبيلها هذا التبذل والهبوط[4]".

مناقشة وتركيب:

يبدو أن مُجمل ما ذُكر من التعليلات، على وجاهته، لا يمنع من الاعتراض بأن القول بمنع التلقيح غير الطبيعي في الصورتين السابقتين مع إمكانيته واقعاً قد

1- مجلة مجمع الفقه الإسلامي (ع3 / 106).

2- المرجع نفسه، (10 / 1373).

3- المرجع نفسه والعدد والصفحة.

4- المرجع نفسه ، (3 / 109).

يؤدي إلى مفاسد أعظم؛ لأن المحروم من نعمة الأولاد قد يضطر، في حالة المنع، إلى فعل أمور لا ترضى لا شرعا ولا عقلا، كالتوسل بالطب الشعبي أو تعاطي الشعوذة، وقد لا يستطيع مقاومة رغبته في الحصول على الولد، فيتفلت من أحكام الشرع أصلا، ويندفع إلى التلقيح غير الطبيعي دون ضوابط. ولعل ما يعضد رأينا أن فريق المنع ليس له، في الصورتين المقبولتين، من ذريعة سوى الأخذ بالاحتياط وسد الذريعة، ولهذا، فإن القول بالجواز، مع ضبطه، وتقنينه هو الذي يتماشى مع نهج الشرع ومقاصده. وبناء عليه، نقترح للتقليل من المفسدة المظنون بها وتحقيق الحاجة المرجوة بضعة ضوابط ذكرها العلماء[1]، وهي كالآتي:

- ✓ "أن انكشاف المرأة المسلمة على غير من يحل شرعا بينها وبينه الاتصال الجنسي لا يجور بحال من الأحوال إلا لغرض مشروع يعتبره الشرع مبيحا لهذا الانكشاف؛
- ✓ أن احتياج المرأة إلى العلاج من مرض يؤذيها، أو من حالة غير طبيعية في جسمها تسبب لها إزعاجا ـ يعتبر ذلك فرضا مشروعا يبيح لها الانكشاف على غير زوجها لهذا العلاج. وعندئذ يتقيد ذلك الانكشاف بقدر الضرورة؛
- ✓ كلما كان انكشاف المرأة على غير من يحل بينها وبينه الاتصال الجنسي مباحا لغرض مشروع، وجب أن يكون المعالج امرأة مسلمة إن أمكن ذلك، وإلا فامرأة غير مسلمة، وإلا فطبيب مسلم ثقة، وإلا فغير مسلم بهذا الترتيب؛
- ✓ ولا تجوز الخلوة بين المعالج والمرأة التي يعالجها إلا بحضور زوجها أو امرأة أخرى".

---

[1] . مجلة مجمع الفقه الإسلامي برابطة العلم الإسلامي، العدد الثاني.

نخلص في ختام هذا المثال إلى تسجيل التداخل الشديد بين الحاجة وتحديدها ودرجتها، وبين الضوابط التي يحدد بها العلماء تخوم التوازن بين جموح الحاجة وكبحها. كما نسجل بعض التفاوت بين العلماء أنفسهم في الجرأة على الإباحة أو التشدد فيها، وهذا هو الوجه المقصود من تأملنا لمرحلة التوسع في استعمال الحاجة بين دور العلماء ومنطلق كل منهم، وبين مستجدات العصر، وقضايا الإنسان. ولعل ما يشكل متعة البحث في هذه المسائل العويصة هو نفسه ما يمثل صعوبته، ذلك أن الباحث مضطر إلى الإفصاح عن رأيه وإماطة اللثام عن حكمه، وليكن، فليس في أمر الحق والشرع من منزلة وسط.

وقبل أن أنتقل إلى الأساس الثاني التي تقوم عليه مرحلة التوسع في الاستعمال لقاعدة الحاجة أَوَدّ أنْ أشير إلى وجود نماذجَ كثيرةٍ وأمثلةٍ متنوعةٍ تجسّد الأساس الأوّل التي قامت عليه تلك المرحلة من بينها: تقنين الفقه، والمظاهرات الشعبية، وأساليب الاحتجاج المعاصرة مثل المقاطعة، والتجميل، والإيجار الذي ينتهي بالتمليك، وغيرها كثير. والله أعلم.

الأساس الثاني: التوسع في الاستعمال بسبب سوء التنزيل

النموذج الأول: طلب الحصول على جنسية دولة غير إسلامية

يعد طلب الحصول على جنسية دولة غير إسلامية، أو ما يسمى بالتجنس،[1] من الموضوعات المستجدة في الفقه الإسلامي، وقد ارتأى بعض الفقهاء المعاصرين أن يبينوا حكمه الشرعي استنادا إلى قاعدة الحاجة، الأمر الذي يسوّغ

[1]- التجنس هو "إفصاح الأجنبي عن رغبته في الانتماء إلى الجماعة الوطنية عن طريق طلب يتقدم به إلى السلطات المختصة في الدولة التي يريد اكتساب جنسيتها إذا توافرت في شأنه الشروط التي يتطلبها قانون هذه الدولة وبشرط موافقة هذه الأخيرة على هذا الطلب" دروس في القانون الدولي الخاص.

لنا أن نتناوله بدورنا في إطارها. فإلى أي مدى يصح أن يكون هذا المثال شاهدا على مرحلة التوسع في استعمال مبدأ قاعدة الحاجة؟

للإجابة عن هذا السؤال، نقترح، بداية، أن نقف على تعريف مصطلح الجنسية، ثم نبين أصل حكم التجنس بجنسية دولة كافرة، وننتهي إلى التحقيق في شروط تنزيل حاجة التجنس منزلة الضرورة.

أولا: تعريف الجنسية

تعد كلمة "الجنسيّة"، بوصفها تعبيرا عن انتماء الإنسان إلى دولة معينة، فكرة جديدة يرجع تاريخها إلى قيام الدولة المدنية بمفهومها الحديث[1]؛ أي بعد قيام الثورة الفرنسيّة (1789م)، وهي مصطلح سياسي وقانوني عرّفه الحقوقيون وفقهاء القانون بأنه رابطة قانونية وسياسية ينتمي الفرد بمقتضاها إلى دولة معينة، بحيث يعتبر جزءاً من شعبها، يتمتع بالحقوق المترتبة على تمتعه بجنسيتها، ويلتزم بالالتزامات التي تترتب على حملة الصفة الوطنية.

تقوم فكرة "الجنسية" إذاً على أساس أن جميع الأفراد الذين ينتمون إلى الجنسيّة الواحدة يتمتّعون، على السواء، بنفس الحقوق والواجبات، ومن بين أهم تلك الحقوق:

1- يثبت للفرد حقوق المواطن العادي؛

2- يحصل الفرد على الإقامة الدائمة للدولة التي ينتمي إليها؛

3- يتولى الوظائف العامّة في تلك الدولة، من قضاء، أو مناصب عسكرية، أو مدنية، ونحوها؛

---

[1]- الدولة المدنية دولة تحمي كل أعضاء المجتمع بغض النظر عن القومية والدين والفكر. وينبغي أن تتوافر فيها عدة مبادئ بحيث إن نقص أحدها فلا تتحقق شروط تلك الدولة، وأهمها: أن تقوم على السلام والتسامح وقبول الآخر؛ وأن تقوم على أساس المساواة في الحقوق والواجبات بين سائر أفرادها ذكورا وإناثا؛ وألا تتأسس على خلط الدين بالسياسة.

4- يتمتّع بالحماية الدبلوماسيّة لشخصه وأمواله في حالة وجوده في دولة أجنبيّة.

وأما الواجبات فمن أهمها:

1- التحاكم إلى قوانين تلك الدولة في كل شؤونه (الماليّة والاجتماعيّة والسياسية)؛

2- المشاركة في بناء تلك الدولة بكل مواهبه وقدراته؛

3- الدفاع عن هذا البلد ومصالحه وتنفيذ أغراضه، بما في ذلك الخدمة في الجيش في حالة الحرب وغير ذلك.

4- تمثيل الدولة خارجيا.

ثانيا: حكم التجنس بجنسية دولة غير إسلامية

يبدأ التجنس أولا وضرورة برغبة الطالب، وهو هنا المسلم، في أن يتمتع بجنسية دولة غير إسلامية، أي أن يلتحق، فعلا، بتلك الدولة ويصير فردا من أفرادها؛ له ما لهم، وعليه ما عليهم.

وإذا تأملنا فكرة "الجنسية" وما أفرزته من مبادئ وتشريعات، فإنها تتعارض كلية مع ثوابت الإسلام وأصوله الكبرى؛ ذلك أن المسلم المتجنس إذا حصل على الجنسية ترتب على ذلك مجموعة من الواجبات، ومن أهمها:

- خضوعه لقوانين الدولة المانحة للجنسية، واحتكامه إلى شريعتها المخالفة لشريعة الإسلام؛
- مشاركته في جيش تلك الدولة، والتزامه الدفاع عنها في حالة الحرب ضد أعدائها.

وغني عن التذكير أن الإسلام الذي لم يدع صغيرة ولا كبيرة من أمور المسلمين إلا ضبطها وبين حدودها قد فسح للعلماء ما يكفي لاستنباط الرأي الفيصل في المسألة. والحال، فإننا لا نعدم نصوصا جلية هي بمثابة دليل نهتدي به

لاستجلاء هذا الرأي. ولعل الأصل العام المنتظم لها أن هذا الدين لا يرضى للمسلمين، عقيدةً وشريعةً، أن يكونوا تحت سلطان غير سلطان الله، وتحت ولاية غير ولايته، وأن يتحاكموا إلى غير شريعته، وهو أصل أقرته نصوص شرعية كثيرة، نكتفي منها بما يلي:

- قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓاْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ۝﴾[1]، تؤكد هذه الآية الكريمة الإنكار الشديد على "مَن يدعي الإيمان بما أنزل الله على رسوله وعلى الأنبياء الأقدمين، وهو مع ذلك يريد التحاكم في فصل الخصومات إلى غير كتاب الله وسنة رسوله، فالآية ذامة لمن عدل عن الكتاب والسنة، وتحاكم إلى ما سواهما من الباطل، وهو المراد بالطاغوت ها هنا[2]"، ومعلوم أن التجنس بجنسية دولة كافرة يفضي إلى التحاكم إلى الطاغوت، ما دام من شروط التجنس الخضوع لقوانينها التي تخالف الكتاب والسنة؛
- وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝﴾[3]، قال القرطبي:﴿ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ﴾ أي يعضدهم على المسلمين ﴿فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ﴾ بيّن تعالى أن حكمه كحكمهم، ﴿ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ

---

[1]. [سورة النساء، آية 59]

[2]- "ذُكر في سبب نزول هذه الآية: أنها في رجل من الأنصار ورجل من اليهود تخاصما، فجعل اليهودي يقول: بيني وبينك محمد. وذاك يقول: بيني وبينك كعب بن الأشرف. وقيل: في جماعة من المنافقين، ممن أظهروا الإسلام، أرادوا أن يتحاكموا إلى حكام الجاهلية. وقيل غير ذلك، قال ابن كثير: والآية أعم من ذلك كله". تفسير القرآن العظيم، (ج2 / 346).

[3]- [سورة المائدة، آية 53].

مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ شرط وجوابه ؛ أي إنه قد خالف الله تعالى ورسوله كما خالفوا، ووجبت معاداته كما وجبت معاداتهم، ووجبت له النار كما وجبت لهم؛ فصار منهم أي من أصحابهم[1]"، والمتجنس قد أقسم وأعطى العهد مطلقا ـ وهو ما يسمى بيمين الولاء ـ على مناصرة الدولة التي منحت له جنسيتها ضد أعدائها مهما كانوا، والنصرة من أعلى مراتب الولاية؛

- وقوله ﷺ: « مَنْ قُتِلَ تَحْتَ رَايَةٍ عُمِّيَّةٍ يَدْعُو عَصَبِيَّةً أَوْ يَنْصُرُ عَصَبِيَّةً فَقِتْلَةٌ جَاهِلِيَّةٌ[2] »، وقال ﷺ في رواية: « وَمَنْ قُتِلَ تَحْتَ رَايَةٍ عُمِّيَّةٍ يَغْضَبُ لِلْعَصَبَةِ وَيُقَاتِلُ لِلْعَصَبَةِ فَلَيْسَ مِنْ أُمَّتِي[3] ». والراية العمية هي "الأمر الأعمى الذي لا يستبين وجهه... فهو فِعِّيلة من العمي والضلالة. والعصبية معاونة ظلم للتعصب والمحاماة والموافقة عمّن يلزمك أمره أو تلتزمه لغرض[4]"، والمتجنس بجنسية دولة كافرة يقاتل دفاعا عن جنسية دولته، والكفر أصل الظلم والعصبية، فإن قَتل غيرَه كان ظالما يدعو إلى عصبية، وإن قُتل مات ميتة جاهلية.

وبناء عليه، فإن الأصل في طلب الحصول على جنسية دولة كافرة هو المنع والتحريم، ولا يجوز بحال الاختلاف في أصل هذا الحكم أو القول بخلافه؛ لأن النصوص الشرعية واضحة في الدلالة عليه وظاهرة.

---

[1] - تفسير القرطبي (ج6 / 217).

[2] - رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب رقم 13: باب الأَمْرِ بِلُزُومِ الْجَمَاعَةِ عِنْدَ ظُهُورِ الْفِتَنِ وَتَحْذِيرِ الدُّعَاةِ إِلَى الْكُفْرِ، ح. رقم 4898.

[3] - رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب رقم 13، جزء من حديث رقم 4894.

[4] - شرح سنن ابن ماجه للسيوطي، (ج1 / 283).

لكن حكم التجنس قد يتأثر، مع ذلك، شدة وخفة، بحسب حالة المتجنس التي دفعته إلى طلب الجنسية، ويمكن تصنيف هذا الحكم وفقا لمقصد المتجنس ونيته إلى ثلاث درجات:

1 – درجة الرضا القلبي: إن رضي المتجنس بأحكام الدولة التي منحته الجنسية، قلبا وقالبا، وبتشريعاتها ومبادئها، باطنا وظاهرا، وكان طلبه للحصول على تلك الجنسية بناء على ذلك الرضا، فقد ارتدّ عن الإسلام، ونقض الإيمان، وخرج عن ملة المسلمين، ذلك أن الرضا بحكم الطاغوت وانشراح الصدر به يُعدّ من نواقض الإيمان الذي أجمع علماء أهل السنة والجماعة على تكفير صاحبه استنادا إلى قوله تعالى: ﴿**مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ١٠٦**﴾[1]؛

2 – درجة سلامة القلب مع حالة السعة: إن أبدى المتجنس الالتزام بتلك الأحكام والمبادئ ظاهرا، وهو في حالة السعة واليسر، مع رفضه لها باطنا وسلامة قلبه منها، فهو، وإن سلم من الكفر على القول الراجح، فإنه على خطر عظيم، وإثم كبير، وسوء خاتمة؛

3 – سلامة القلب مع حالة الاضطرار: وتشمل أحوالا متنوعة من معاناة المتجنسين، كالخائف على نفسه أو على أحد أفراد أسرته من القتل أو السجن دون وجه حق في بلده الأصل، كحال مسلمي فلسطين ومن شابههم؛ أو كمن لم يجد فرصة عمل يقيم بها سداد عيشه ويستوفي به ضرورياته وحاجياته الأكيدة[2] لا غير؛ أو كمن يخشى على نفسه أو على ذويه من الفتنة في الدين، كأهل تونس قبل الربيع العربي إن صحت

---

[1]- [سورة النحل، آية 106].

[2]- وهي التي يسبب غيابها مشقة خارجة عن العادة.

الأخبار[1]، فإنّ التجنس بجنسية دولة غير إسلامية من غير انشراح صدر بمبادئ تلك الدولة وقوانينها يدور بين حكم الوجوب والإباحة، إذا تعين التجنس وسيلة لرفع الضرر الذي أصابه، فإنه تقرر في الشريعة الإسلامية أن أهون الشر يُتَحَمّلُ لدفع أعظمه، وهذه الحالات تسمى حالة الضرورة أو الإكراه، ويدخل في مفهوم تلك الحالات الحاجة الماسة إلى الدعاة إلى الله وأئمة المساجد للمسلمين المقيمين في بلاد الكفر، فإن الحفاظ على تدين المسلمين هناك مقصد شرعي وهو من المقاصد الضرورية، ولكن بشرط أن يتعين التجنس بجنسية الدولة الكافرة وسيلة لا بديل عنها لاستيفاء تلك الحاجة، وأن تقدر بقدرها .

ثالثا: هل يعدّ التجنس بجنسية دولة كافرة، من غير ضرورة أو إكراه، حاجة مشروعة أم رغبة مرجوحة؟

لما كان الحكم الشرعي على طالب التجنس بجنسية دولة غير إسلامية مترجحا بين الكفر والردة، وبين الحرام البَيّن، وبين الإباحة، فبَدَهي أن يوازيه تنوع مماثل لفتاوى العلماء في المسألة، وهو تنوع قد يندرج جزء منه في باب تحقيق مناط الخاص. ونظرا إلى كثرة الفتاوى، سننتقي منها طائفة بعينها، أي التي اعتبرت الحاجة كافية في الانتقال من حكم تحريم التجنس إلى إباحته، وشرَّعت هذا الفعل بناء على حاجيات معينة. وغايتنا من مقاربتها بالتحليل والمناقشة أن نبرز جانب التوسع في استعمال قاعدة الحاجة، أو الأخذ بمبدأ الحاجة الذي وقع في تلك الفتاوى. وسنقتصر على فتويين، وهما:

[1]- فقد تناقلت الأخبار أن المرأة هناك كانت تمنع من حجابها ويضيق عليها بسبب ذلك، ويضيق على الرجال من أداء الصلوات الخمس في المساجد أو صلاة الفجر وغير ذلك.

﴾ **الفتوى الأولى:**

وجّهَ مُقَدّم برنامج "الشريعة والحياة" في قناة الجزيرة الفضائية سؤالا للدكتور يوسف القرضاوي مفاده: أن هؤلاء الذين يهاجرون إلى الغرب، فإن الكثير منهم يأخذ جنسية البلاد التي يعيشون فيها، وبعضهم يحرم هذا، فما رأي فضيلتكم في حصول المسلم على جنسية بلد غير مسلمة؟

فكان جوابه: "في بعض الأوقات، أصدر علماء المسلمين في تونس والجزائر وتلك البلاد فتوى تحريم الحصول على جنسية فرنسا (المحتلة لهم في ذلك الوقت)، وأن من يتجنس بجنسيتهم يكون كافراً باعتبار أن هذه خيانة لله والوطن (ومن يتولهم منكم فهو منهم). هذه الفتوى في ذلك الوقت وبهذه الملابسات صحيحة، ولكن عندما يتغير الوضع والزمان والحال، فلا مانع من تجنس المسلم بجنسية البلد التي يعيش فيها، فالجنسية هذه أعطته القوة والصلابة والقدرة على المطالبة بحقوقه، وإبداء رأيه والتصويت في الانتخابات، دون أن يتنازل عن دينه، ويعايش من حوله بالمعروف ويحسن معاملتهم[1]".

﴾ **الفتوى الثانية**

تستند هذه الفتوى إلى أن الحصول على جنسية دولة كافرة فرع من الإقامة فيها؛ ومسألة الإقامة أو "بقاء المسلم في ديار غير المسلمين ترجع إلى قاعدة التيسير، وتنزيل الحاجات والمشقات منزلة الضرورات[2]"، قال وهبة الزحيلي: "ما دمنا قد قلنا بجواز الإقامة في دار الكفر، فإنه يتفرع عنه جواز التجنس لأنه ما هو إلا لتنظيم العلاقة فهي تسهل لهم الأمور وتسهل أيضاً الاستفادة من خدماتهم[3]".

---

[1]- الدكتور يوسف القرضاوي في برنامج الشريعة والحياة في قناة الجزيرة الفضائية.

[2]- صناعة الفتوى وفقه الأقليات لعبد الله بن بيه، ص 284.

[3]- فقه الأقليات المسلمة، للدكتور وهبة الزحيلي، ص 608، نقل بواسطة: كتاب "الهجرة إلى بلاد غير المسلمين" لعماد بن عامر ص 293، وكتاب "قواعد الاندماج الإيجابي" لحسين تلاوة، ص 9.

تحليل ومناقشة

ولنا مع هذين الفتويين ست وقفات، وهي كالآتي:

.1 صوب الشيخ يوسف القرضاوي تكفير علماء القرن الماضي لكل مَن حصل من المسلمين على جنسية الدولة الكافرة المحتلة لبلده وأقرّهم عليه؛ لأن ذلك يعتبر، حسب قوله، خيانة لله وللوطن. وكأن مناط الحكم بتكفير من تجنس في وقتها هو كونه خيانة، أو خيانة عظمى بالتعبير المعاصر، وهذا ليس صحيحا، فإن الخيانة العظمى مهما بلغ قبحها في الإسلام لا يمكن أن تكون من نواقضه[1]، بيد أن حصول المسلم على جنسية الدولة الكافرة هو ذاته مناط الحكم بتكفيره كما يظهر من فتاوى أولئك العلماء، ومنهم: العلامة رشيد رضا صاحب تفسير المنار[2]،

---

[1]- وقد دل على ذلك قصة الصحابي حاطب بن أبي بلتعة، ففي الصحيحين أن. عَلِيًّا يَقُولُ بَعَثَنِى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنَا وَالزُّبَيْرَ وَالْمِقْدَادَ بْنَ الأَسْوَدِ قَالَ « انْطَلِقُوا حَتَّى تَأْتُوا رَوْضَةَ خَاخٍ ، فَإِنَّ بِهَا ظَعِينَةً وَمَعَهَا كِتَابٌ ، فَخُذُوهُ مِنْهَا » . فَانْطَلَقْنَا تَعَادَى بِنَا خَيْلُنَا حَتَّى انْتَهَيْنَا إِلَى الرَّوْضَةِ ، فَإِذَا نَحْنُ بِالظَّعِينَةِ فَقُلْنَا أَخْرِجِى الْكِتَابَ . فَقَالَتْ مَا مَعِى مِنْ كِتَابٍ . فَقُلْنَا لَتُخْرِجِنَّ الْكِتَابَ أَوْ لَنُلْقِيَنَّ الثِّيَابَ . فَأَخْرَجَتْهُ مِنْ عِقَاصِهَا ، فَأَتَيْنَا بِهِ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ ، فَإِذَا فِيهِ مِنْ حَاطِبِ بْنِ أَبِى بَلْتَعَةَ إِلَى أُنَاسٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ ، يُخْبِرُهُمْ بِبَعْضِ أَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ « يَا حَاطِبُ ، مَا هَذَا ؟» . قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ، لاَ تَعْجَلْ عَلَىَّ ، إِنِّى كُنْتُ امْرَأً مُلْصَقًا فِى قُرَيْشٍ ، وَلَمْ أَكُنْ مِنْ أَنْفُسِهَا ، وَكَانَ مَنْ مَعَكَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ لَهُمْ قَرَابَاتٌ بِمَكَّةَ ، يَحْمُونَ بِهَا أَهْلِيهِمْ وَأَمْوَالَهُمْ ، فَأَحْبَبْتُ إِذْ فَاتَنِى ذَلِكَ مِنَ النَّسَبِ فِيهِمْ أَنْ أَتَّخِذَ عِنْدَهُمْ يَدًا يَحْمُونَ بِهَا قَرَابَتِى ، وَمَا فَعَلْتُ كُفْرًا وَلاَ ارْتِدَادًا وَلاَ رِضًا بِالْكُفْرِ بَعْدَ الإِسْلاَمِ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - « لَقَدْ صَدَقَكُمْ» . قَالَ عُمَرُ يَا رَسُولَ اللَّهِ دَعْنِى أَضْرِبْ عُنُقَ هَذَا الْمُنَافِقِ . قَالَ « إِنَّهُ قَدْ شَهِدَ بَدْرًا ، وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يَكُونَ قَدِ اطَّلَعَ عَلَى أَهْلِ بَدْرٍ فَقَالَ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ، فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ » .

[2]- قال الشيخ رشيد رضا صاحب تفسير المنار: "إذا كان الحال كما ذكر في هذا السؤال، فلا خلاف بين المسلمين في أن قبول الجنسية ردة صريحة وخروج من الملة الإسلامية، حتى إن الاستفتاء فيها يُعد غريبا في مثل البلاد التونسية، التي يظن أن عوامها لا يجهلون حكم ما في السؤال من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة. ولعل المراد من الاستفتاء إعلام الجمهور معنى هذه الجنسية، وما تشتمل عليه من الأمور المذكورة المنافية للإسلام نفسه، لا للسياسة الإسلامية التي بدئ السؤال بذكر غوائلها فقط". نقل بواسطة مجلة المجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع، 1409 / 1989، ص146.

والشيخ يوسف الدجوي[1]، والشيخ محمد شاكر[2]، والشيخان علي محفوظ، ومحمد عبد العظيم الزرقاني[3]، وغير هؤلاء كثير.

.2 نفى الشيخ يوسف القرضاوي أن يكون هناك مانع من حصول المسلم على جنسية دولة كافرة، ولا يخفى ضعف هذا الكلام، فقد تقر عند تحرير حكم التجنس بجنسية دولة غير إسلامية أن الأصل في هذا الفعل هو المنع، ولا يمكن بحال أن ننتقل من حكم المنع والحظر دون موجب شرعي؛

.3 عدّ الشيخ يوسف القرضاوي المصالح التي يحققها الحاصل على جنسية الدولة غير الإسلامية، والتي يمكن أن نصنفها، تَنَزُّلا، ضمن الحاجات الخاصة، إلا أنها لا ترقى بحال إلى أن تصير أعذارا كافية لإعلان المسلم عن التزامه بأحكام تخالف الشريعة ولو من حيث الظاهر، فإن تحريم هذا الفعل من باب تحريم المقاصد لا تحريم الوسائل، أو هو حرام لذاته لا لغيره، والحاجة لا تقوى أن ترفع هذا النوع من التحريم، فإن ذلك من خصائص الضرورة؛

---

[1]- قال الشيخ يوسف الدجوي، من هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف: "إن التجنس بالجنسية الفرنسية، والتزام ما عليه الفرنسيون في كل شيء حتى الأنكحة والمواريث ... ومحاربة المسلمين والانضمام إلى صفوف أعدائهم معناه الانسلاخ من جميع شرائع الإسلام ومبايعة أعدائه... على أننا لو نزلنا غاية التنزل فلسنا نشك في أن هؤلاء المتجنسين بالجنسية الفرنسية على أبواب الكفر، وقد سلكوا أقرب طريق إليه". المرجع نفسه، ص 159 - 160.

[2]- كان من هيئة كبار العلماء بمصر.

[3]- أصدرا معاً فتوى في المسألة ووقعا عليها، ومن بين ما جاء في نص الفتوى: "إن التجنس بجنسية أمة غير مسلمة على نحو ما في السؤال هو تعاقد على نبذ أحكام الإسلام عن رضا واختيار، واستحلالا بعض ما حرم الله، وتحريماً لبعض ما أحل الله، والتزاما لقوانين أخرى يقول الإسلام ببطلانها، وينادي بفسادها، ولا شك أن شيئا واحدا من ذلك لا يمكن تفسيره إلا بالردة، ولا ينطبق عليه إلا حكم إلا حكم الردة، فما بالك بهذه الأربعة مجتمعة في ذلك التجنس الممقوت؟". المرجع نفسه، ص166.

4. أشار الشيخ يوسف القرضاوي إلى أن هذا المتجنس بجنسية دولة كافرة يكون في مأمن من أن يتنازل عن دينه حينما يطالب بحقوقه المادية أو المعنوية عند إقامته فيها، وأرى أن في هذا التصور مغالطة كبيرة، يفضحها المبدأ والواقع؛

- أما المبدأ، فبمجرد إقرار المسلم بنظام لا يعترف بحاكمية الله، واستعداده للخضوع لحاكمية البشر، سواء خضع له بالفعل أو لم يخضع هو نفسه، فإن ذلك يعدّ تنازلا عن دينه، ويُظهره بمظهر الذلة والصغار؛ ولا يمكن لأحد أن يدعي أن التجنس بجنسية دولة كافرة يعطي العزة للمسلمين والإسلام؛
- وأما الواقع، فمن قبيل حقيقة أمريكا التي كذبت أحلام المتفائلين بفضائل الانضواء تحت راية دولة غير إسلامية، وحمايتها لمنتج الفيلم الذي استُهزئ فيه بالرسول الكريم بدعوى حرية التعبير التي هي قيمة يحرص عليها المجتمع الأمريكي. ونظيره وقع في فرنسا والنرويج والدنمارك وغيرها من الدول الغربية، وما استطاعت جنسية المتجنسين أن تغير من الأمر شيئا، بل ذهبت فرنسا إلى سن قانون يمنع المسلمات الفرنسيات وغير الفرنسيات من ولوج المؤسسات التعليمية بالحجاب، فكيف يقال بعد هذا الإجراء إن دين أصحاب الجنسية في مأمن؟

5. إن ادعاء كون التجنس بجنسية الدول غير الإسلامية فرعا من الإقامة فيها هو ادعاء باطل، لأن من شروط الحصول على جنسية تلك الدول أن يقيم المتجنس أكثر من خمس سنوات فيها، وفي بعضها، كالنمسا مثلا، أكثر من عشر سنوات، فالإقامة في تلك الدول متقدمة على طلب الحصول على جنسيتها، ولهذا يمكن الاكتفاء بالإقامة وفق الضوابط الشرعية دون الالتجاء إلى التجنس الذي ظاهره كفر ومروق من الدين؛

6. إذا استثنينا أحوال الضرورة أو الإكراه التي تبيح للمسلم أن يتجنس بجنسية دولة كافرة،[1] فلم يبق بعد ذلك من الأحوال سوى ما يخدم مصالح المتجنس الحاجية أو التحسينية. وإذا وازنا بين هذه المصالح وبين المفاسد التي تترتب عن الحصول على جنسية الدولة الكافرة، فلا يمكن القول بالجواز، لأن التجنس سبب في الإقامة الدائمة في بلاد الكفر وهو أمر غير مشروع بإطلاق، كما أنه سيؤثر سلبا في الذرية تحت ظل ثقافة الإباحية المطلقة، وينتج عنه نفور الأبناء من الانتماء إلى أوطان الآباء الأصلي، ولا يبعد أن تكون الدولة غير الإسلامية التي منحت جنسيتها للمسلم تراهن على الجيل الثاني أو الثالث ليكون خالصاً لها ولقيمها.

النموذج الثاني: شراء بيت السكنى عن طريق قرض الربا

أصبح امتلاك منزل للإقامة، في وقتنا المعاصر، والفرار من شبح الإيجار مطلبا كبيرا لمعظم المسلمين، وخصوصا للفئة المجتمعية المتوسطة الدخل، فضلا عن الفئة التي دونها، ولا شك أن لذلك ارتباطا بكرامتها وإنسانيتها وأمنها وأمان عيالها وصلاحهم، وإلا ما كانت لتطالب بهذا الأمر على هذا النحو وتلح عليه.

ونزولا عند رغبة هؤلاء وتفهم مطلبهم، قام المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث بإصدار فتوى تبيح شراء بيت السكنى للمقيمين في الديار غير الإسلامية عن طريق قرض ربوي، وكذلك أفتى مؤتمر رابطة علماء الشريعة بذلك. لكن، لم تقتصر الفتوى من حيث المكان على الديار غير الإسلامية بل انتقلت العدوى إلى بعض البلاد الإسلامية كالمغرب، فأفتى بعض العلماء بجواز ذلك أيضا لمن يقيم فيها بناء على نفي الفارق بين الدّارَيْن. وعليه، سنعرض هذه

---

[1]- وهذه الضرورة تقدر بقدرها.

الفتاوى الثلاث، كلا على حدة، بتصرف غير مخل ننقل فيه أهم مرتكزاتها الفقهية لكي نناقشها في ضوء نتائج البحث.

الفتوى الأولى:

أصدر مجلس الإفتاء الأوربي في بيانه الختامي لدورته العادية الرابعة، المنعقدة في الفترة 18–22 رجب 1420هـ الموافق 31 أكتوبر 1999م فتوى في القضية التي عمت بها البلوى في أوربا وفي بلاد الغرب كلها، وهي قضية المنازل التي تشترى بقرض ربوي بواسطة البنوك التقليدية. وبعد مناقشة مستفيضة، انتهى المجلس بأغلبية أعضائه إلى القول بالجواز، ومحل الشاهد من الفتوى:

« إذا لم يكن هذا ولا ذاك ميسرا في الوقت الحاضر[1]، فإن المجلس في ضوء الأدلة والقواعد والاعتبارت الشرعية، لا يرى بأسا من اللجوء إلى هذه الوسيلة، وهي القرض الربوي لشراء بيت يحتاج إليه المسلم لسكناه هو وأسرته، بشرط ألا يكون لديه بيت آخر يغنيه، وأن يكون هو مسكنه الأساسي، وألا يكون عنده من فائض المال ما يمكنه من شرائه بغير هذه الوسيلة، وقد اعتمد المجلس في فتواه على مرتكزين أساسيين:

المرتكز الأول: قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات"، وهي قاعدة متفق عليها، مأخوذة من نصوص القرآن في خمسة مواضع ... ومما قرره الفقهاء هنا أن الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة، خاصة كانت أو عامة. وإذا كان المجلس قد اعتمد على قاعدة الضرورة أو الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة، فإنه لم ينس

[1]- والمراد ب(هذا ولا ذاك) 1- أن توجد البدائل الشرعية التي لا شبهة فيها، كتأسيس شركات إسلامية تنشئ مثل هذه البيوت بشروط ميسرة مقدورة لجمهور المسلمين، وغير ذلك. 2- أن تفاوض التجمعات الإسلامية في أوربا البنوك الأوربية التقليدية، لتحويل هذه المعاملة إلى صيغة مقبولة شرعا.

القاعدة الأخرى الضابطة والمكملة لها، وهي أن "ما يباح للضرورة يُقَدَّر بَقَدْرِها"، فلم يجز تملك البيوت للتجارة ونحوها.

المرتكز الثاني: (وهو مكمل للمرتكز الأول الأساسي) هو ما ذهب إليه أبو حنيفة وصاحبه محمد بن الحسن الشيباني ـ وهو المفتى به في المذهب الحنفي ـ وكذلك سفيان الثوري وإبراهيم النخعي، ورواية عن أحمد بن حنبل، ورجحها ابن تيمية ـ فيما ذكره بعض الحنابلة ـ من جواز التعامل بالربا ـ وغيره من العقود الفاسدة ـ بين المسلمين وغيرهم في غير دار الإسلام ».

الفتوى الثانية:

جاء في البيان الختامي لمؤتمر رابطة علماء الشريعة الذي انعقد بمدينة ديترويت بالولايات المتحدة الأمريكية في شهر شعبان 1400هـ ما يلي:

"إن الطريقة المتاحة حاليًا لتملُّك السكن عن طريق التسهيلات البنكية بسداد الثمن إلى البائع وتقسيطه على المشتري هو في الأصل من الربا، ولا يجوز للمسلم الإقدام عليه إذا وجد بديلاً شرعيًّا يسد حاجته؛ كالتعاقد مع شركة تقدم تمويلاً على أساس بيع الأجل أو المرابحة أو المشاركة المتناقصة أو غيرها.

– إذا لم يوجد أحد البدائل المشروعة، وأراد المسلم أن يمتلك بيتًا بطريق التسهيلات البنكية، فقد ذهب أكثر المشاركين إلى جواز التملك للمسكن عن طريق التسهيلات البنكية، للحاجة التي تنزل منزلة الضرورة؛ أي لا بد أن يتوافر هذان السببان:

ـ أن يكون المسلم خارج دار الإسلام،

ـ وأن تتحقق فيه الحاجة لعامة المقيمين في خارج البلاد الإسلامية لدفع المفاسد الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والدينية، وتحقيق المصالح التي يقتضيها المحافظة على الدين والشخصية الإسلامية، على أن يقتصر على بيت للسكنى الذي يحتاج إليه، وليس للتجارة أو الاستثمار".

الفتوى الثالثة:

عُرض على د. يوسف القرضاوي سؤال يتعلق ببيان حكم الشرع في هذه القضية[1]، وهو في زيارة له بالمغرب، وبعد ما أحال السائل على فتوى مجلس الإفتاء الأوربي، أجاب بما نصه:

"قرر العلماء الراسخون: أن الحاجة تنزل منزلة الضرورة، خاصة كانت أو عامة. ولا يختلف اثنان أن السكن حاجة من الحاجات الأصلية للإنسان.. وقد ذكر الإخوة الذين يعيشون في أوروبا مزايا كثيرة لشراء هذه البيوت وتملكها، بالإضافة إلى الحاجة إليها. كما يستأنس هنا بمذهب الحنفية الذي يجيز التعامل بالعقود الفاسدة خارج دار الإسلام، إذا كان فيها منفعة للمسلمين، وكانت برضا غير المسلمين.

وأعتقد أن الأساس الذي بنيت عليه الفتوى للأقليات المسلمة في أوروبا، ينطبق على الإخوة في المغرب، ما دامت الأبواب مسدودة أمامهم لامتلاك بيت بطريق غير طريق البنك التقليدي. فيجري عليهم ما يجري على إخوانهم في دار الاغتراب. ولا سيما أني سمعت أن الدولة في المغرب لا تكاد تأخذ فائدة، إلا شيئا قليلا، قد يعتبر نوعا من الخدمة ونفقات الإدارة".

---

[1]- ونص السؤال: "إلى فضيلة الشيخ الجليل العلامة الدكتور يوسف القرضاوي حفظه الله، الموضوع: طلب فتوى. بناء على الفتوى التي أصدرتموها بجواز امتلاك السكن بقرض ربوي لفائدة المسلمين المقيمين بديار الغربة، فقد أخذ بعض الشباب في المغرب هذه الفتوى وصاروا يوظفونها في بلدهم بدعوى فتوى الشيخ القرضاوي.

سيدي الشيخ: لامتلاك السكن في المغرب، المرء أمام خيارين: إما أن يكون له مال فيقتني سكنا أو يقوم ببنائه؛ ومن ليس له مال فعليه أن يلجأ إلى البنوك للاقتراض، وقد وضعت الدولة تسهيلات في هذا المجال للحصول على قرض ربوي لامتلاك السكن، والمغرب لا يتوفر على بنوك تعتمد المعاملات الشرعية.

لذا يطلب الكثير من الناس بيان حكم الشرع في هذه القضية، هل يجوز في المغرب امتلاك سكن بقرض ربوي؟

وجزاكم الله خيرا، وأطال في عمركم ".

المرتكزات الفقهية للفتاوى الثلاث ومناقشتها:

استندت الفتاوى الثلاث إلى مرتكزات فقهية نسجلها كالآتي:

✓ مرتكزات الفتوى الأولى: تقوم هذه الفتوى على الأسس التالية:

1 ـ قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات"؛

2 ـ قاعدة "الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة، خاصة كانت أو عامة"؛

3 ـ جواز التعامل بالربا ـ وغيره من العقود الفاسدة ـ بين المسلمين وغيرهم في غير دار الإسلام؛

4 ـ قاعدة "ما يباح للضرورة يُقَدَّر بَقَدْرِها".

نلاحظ أن هذه الفتوى جمعت بين مرتكزين متناقضين ينتمي كل منهما إلى أصل غير الذي ينتمي إليه غيره، كما سار أحدهما سيرا غير منسجم مع فروعه أو أعضائه، ونبين وجوه التناقض في العنصرين التاليين:

- اعتمدت الفتوى على "قاعدة الضرورات تبيح المحظورات" وهي قاعدة تدل على أن تعامل المسلم بالربا مع غير المسلم هو استثناء يلتجئ إليه في حالة الاضطرار وعدم الاختيار. وبناء عليه، فنحن أمام معاملة أصل فيه الحرمة، وهو مقتضى مفهوم المحظورات التي تُستباح عند الضرورات، ولهذا نصت الفتوى على أن الحاجة فيه تقدر بقدرها فلا يتوسع في استعمال هذه الرخصة إلا في الضروريات أو الحاجيات؛
- إذا كان المرتكز الأول انطلق من أصل الحرمة، فقد سلك المرتكز الثاني اتجاها مناقضا تماما لاتجاه الأول، وذلك أنه اعتمد على مذهب الأحناف في قولهم بجواز معاملة المسلم مع غيره (الحربي) بالربا وغيرها من العقود الفاسدة في دار الحرب، ومقتضى هذا القول أن تكون هذه المعاملة جائزة ابتداء في حالة السعة وفي غيرها، وهذا يعني أن معاملة المسلم مع الحربي

بالربا ليس حراما، بل الأصل فيها الإباحة أو الحِلّيّة، ولهذا لا مانع شرعاً ولا عقلا من الاستفادة منها في التجارة أو في التحسينيات والكماليات.

تركيب:

لا شك أن بناء أي فتوى على أصلين متناقضين يجري كل منهما في مساق غير الذي يجري فيه غيره يشعر بضعف الدليل التي ارتكزت عليه، بل يدفع إلى النظر بعين الحذر في منهاج الفتوى المعتمد. والحال، فإن سمة عدم الانسجام هي المميز العام لهذه الفتوى، إذ استندت ركيزتها الأولى على قاعدتين:

- أولاهما: "الضرورات تبيح المحظورات"، وهي تدل على أن الحالة التي بين أيدينا هي حالة وصلت إلى درجة عليا من المشقة والحرج والضيق، ولهذا استحقت وصف الضرورة، وإلا كان الإتيان بهذه القاعدة في غير محله ولا مناسبا له؛
- والثانية: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة"، وتعني أن مرتبة الحالة التي بين أيدينا هي دون حالة الضرورة، وأنها قد تكتسب من المسوغات الخارجية عنها ما يلحقها بالضرورة، لكن، ليس بسبب درجة المشقة ـ وإلا كانت ضرورةـ بل باعتبار أصول أخرى، كاعتبار أصل المآل، أو أصل المقارنة بين المصالح والمفاسد. ولهذا، كان الارتكاز على القاعدتين معا في الفتوى نفسها غير منسجم البتة، بل يدل على اضطراب شديد في تشخيص الواقع.

✓ مرتكزات الفتوى الثانية:[1] تستند هذه الفتوى، كسابقتها، إلى أربعة عناصر، وهي:

[1] - لم نناقش مدى سلامة الأدلة التي ارتكزت عليها الفتوى الأولى من المعارض، وقد احتفظنا بذلك إلى حين مناقشتنا للمرتكزات الفقهية الخاصة بالفتوى الثانية.

1ـ قاعدة "الحاجة العامة التي تنزل منزلة الضرورة"؛

2ـ أن يكون المسلم خارج دار الإسلام، وأراد أن يمتلك بيتًا بطريق التسهيلات البنكية؛

3ـ أن تتحقق فيه حاجةُ عامةِ المقيمين في خارج البلاد الإسلامية؛

4ـ أن يقتصر المستفيد على بيت للسكنى الذي يحتاج إليه، وليس للتجارة أو الاستثمار، وبعبارة أخرى: أن تقدر الحاجة بقدرها.

نستنتج من عناصر هذه الفتوى ودعائمها الفقهية أن المراد بالحاجة العامة هي ما اصطلحنا عليه في هذا البحث بالحاجة العامة المؤقتة؛ فهي التي تقدر بقدرها، ولا يستفيد منها إلا المحتاج، وتنعدم فيها البدائل المشروعة فتتعين حينئذ الوسيلة الممنوعة لاستيفاء تلك الحاجة المطلوبة، كما أنها تبيح المحرم لذاته.

ولا محالة أننا بالرجوع إلى مفهوم الحاجة العامة المؤقتة، المتمثلة في الحالة المُلِحّة دون الضّرورة التي إذا لم تراعَ فسدت بِنيةُ النّاس، أو أَوْرثتهم ضعفاً يَصُدُّ عن التّصرفِ في أمورِ المعاشِ في العاجلِ أو الآجل؛ نجد بونا شاسعا بينها وبين الرغبة في امتلاك بيت للسكنى لأجل الفرار من شبح الإيجار، ذلك أن هذه الرغبة تفتقد سائر مقومات الحاجة العامة المؤقتة، ويوضح ذلك:

- أن دار السكنى، وإن كانت إحدى الحاجات الضرورية التي لا بد من توفيرها للإنسان، فيمكن أن يتوصل إلى منافعها بعقد شرعي صحيح يتمثل في الاستئجار، ودعوى أن تلك الحاجة لا تندفع إلا بعقد التملك فهي دعوى غير صحيحة سببها موافقة رغبات الناس؛
- أنّ عدم امتلاك مسكن والاكتفاء بالاستئجار لا يؤدي إلى مشقة غير معتادة كالتي يتطلب وجودها في الحاجة العامة المؤقتة حتى نستفيد من رخصها، ومن بينها أن تبيح المحرم لذاته كالربا مثلا، وهذا، بالنظر في الحال أو المآل؛

- عند شراء بيت للسكنى بقرض ربوي في حالة الاضطرار وعدم الاختيار، فإن التنزيل السليم لِـ"قاعدة الحاجة" يكون بالاستفسار عن مستوى ذلك البيت: هل يقتصر المسلم على ما يحققه له من الضروريات: كشراء غرفة واحدة تجتمع فيها أفراد الأسرة، يأكلون فيها وينامون جميعاً؟ أم يتوسع في طلب بيت تتوفر فيه الكماليات والتحسينيات، كوجود غرفة خاصة بالمناسبات، أو حديقة خاصة؟ أم يكتفي بقدر الحاجة بشراء بيت يحفظ له كرامته وكرامة أفراد الأسرة ولا يتعدّاه إلى الترفه والتنعم؟

هنا تنبثق "قاعدة الحاجة" أو الحاجة العامة المؤقتة في وظيفتها الفقهية للجواب عن هذه الاستفسارات بأن الاقتصار على البيوت التي تدفع الضرار فقط ـ أي ما هو ضروري ـ ليس مطلوب شرعا، بل يتعين شراء بيت يحقق استيفاء حاجات المرء ولو عن طريق الربا، ولكن لا يتعداه إلى الترفه والتنعم.

ولعل تنزيل الحاجة العامة المؤقتة منزل الضرورة على هذا النحو مشروط بانعدام سبل الحلال بحيث لم يبق أيُّ مجال لاستيفاء منافع البيت غير سبل الحرام. ومن محاسن الأقدار أن ينبري فقيه كالجويني لتطبيق "قاعدة الحاجة" على مسألة بيت السكنى ويخلص إلى ضوابط تطبيقية ناجعة في هذا الباب:

- أن تنحسم طرق الحلال، ومنها الإيجار، فلا يجد الناس سوى سبل الحرام؛
- أن لا يجدوا متحولاً عن ديارهم إلى مواضع مباحة لإنشاء مساكن أخرى؛
- أن يتعين الاكتفاء بمقدار الحاجة ويحرم ما يتعلق بالترف والتنعم[1].

---

[1]- قال أبو المعالي الجويني: " أما المساكن فإني أرى مسكن الرجل من أظهر ما تمس إليه حاجته والْكِنَّ الذي يؤويه وعائلته وذريته مما لا غناء عنه، وهذا الفصل مفروض فيه إذا عم التحريم ولم يجد أهل

مناقشة:

من المرتكزات التي اعتمدت عليها الفتوى الثانية، وكذا الأولى، ما ذهب إليه الأحناف من القول بجواز معاملة المسلم للحربي بالربا وغيره من العقود الفاسدة في دار الحرب، وقرر أصحاب تلك الفتاوى هذا القول، وعرضوه كأنه من المُسَلّمات التي لا معارض لها، بينما هو مذهب مرجوح خالفهم فيه جمهور العلماء[1] وبينوا ضعفه من جوانب متعددة، يكفينا في هذا المقام أن نذكر ثلاثة منها:

① أن النصوص الشرعية الواردة في تحريم الربا أتت مطلقة، وأن تحريمها عَمّ الأماكن والأزمان فلم تتقيد بمكان دون مكان، ولا بفئام دون فئام، ولا بملة دون أخرى، بل خلاف ذلك هو منهج أهل الكتاب الذين كذبوا على الله تعالى فقالوا: ﴿**لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ**[2]﴾، يقول د. يوسف القرضاوي: "ومن فضل الإسلام على البشرية أنه حرم الربا تحريمًا جازمًا؛ بل حرم كل ما يفضي إليه أو يساعد عليه، ولم يقل ما قالته التوراة المحرفة من تحريم الربا في معاملة الإسرائيليين بعضهم لبعض، وإباحته إذا تعاملوا مع الآخرين؛

الأصقاع والبقاع متحولا عن ديارهم إلى مواضع مباحة ولم يتمكنوا من إحياء موات وإنشاء مساكن سوى ما هم ساكنوها. فإن قيل: ما اتخذتموه معتبرهم في الملابس المفلس المحجور ثم لا يترك على المفلس مسكنه، قلنا: سبب ذلك أنه في غالب الأمر يجد كِنّاً بأجرة نزرة فليكتف بذلك والذي دفعنا إليه لا يؤثر هذا المعنى فيه، فإن المجتنب عند عموم التحريم ملابسة المحرمات وهذا المعنى يطرد في البقاع المستأجرة وغيرهما، فإذا تقرر التحاق المساكن بالحاجات وبطل النظر إلى المملوك والمستأجر لعموم التحريم فلا طريق إلا ما قدمناه، ثم يتعين الاكتفاء بمقدار الحاجة ويحرم ما يتعلق بالترف والتنعم"، غياث الأمم ص: 350.

[1]- انظر الحاوي الكبير في فقه الشافعي (ج5/75)، والمغني لابن قدامة (ج4/176)، والمجموع شرح المهذب (ج9 / 392).

[2]- سورة آل عمران، جزء من آية 74.

بل حرمه في كل تعامل مع مسلم أو غير مسلم، فالإسلام لا يتعامل بوجهين، ولا يكيل بكيلين[1] "؛

② أن الأحناف اعتمدوا على ما روي عن مكحول عن النبي ﷺ أنه قال: «لا رباً بين مسلم وحربي في دار الحرب»، وهو حديث مرسل لم تنقله الكتب الستة بل التسعة، وقد رده أهل العلم بالحديث والفقه معاً[2]، فلا ينهض أن يقاوم عموم أدلة التحريم من القرآن والسنة؛

③ أن مذهب الأحناف في التفريق بين دار الإسلام ودار الحرب لا يقف عند المعاملة الربوية بين المسلم والحربي، بل يتعدّاه إلى بيع الخمر له، والخنزير، والميتة، ولعب القمار معه[3]، فهلا يلتزم أصحاب هذه الفتاوى مذهب الأحناف ويجوزون للمسلمين المقيمين في الدول غير الإسلامية (دار الحرب كما زعموا) كسب رزقهم من هذه المحرمات! ولا شك أن معصية الربا أعظم من هذه الموبقات، ولكن أصحاب الفطر السليمة

---

[1] - فوائد البنوك هي الربا الحرام، ص: 19.

[2] - الحديث نقله الإمام الشافعي "عن أبي يوسف أنه قال: وإنما أحل أبو حنيفة هذا لأن بعض المشيخة حدثنا عن مكحول عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا ربا بين أهل الحرب»، وما قال أبو يوسف لأبي حنيفة ليس بثابت فلا حجة فيه"، الأم (ج359/7)، وقال النووي: "مرسل ضعيف فلا حجة فيه" المجموع شرح المهذب (ج9 / 392)، وقال ابن حجر: " لم أجده"، الدراية في تخريج أحاديث الهداية (ج2 / 158). وقد قام بتخريجه من المعاصرين محمد ناصر الدين الألباني في بحث نفيس، فاستوعب وخلص إلى أنه منكر. انظر سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، (ج14 / 79) رقم الحديث 6533.

[3] . قال ابن نجيم الحنفي (ت: 970 هـ): "قوله (ولا بين الحربي والمسلم ثمة) أي لا ربا بينهما في دار الحرب عندهما خلافا لأبي يوسف، وفي البناية وكذا إذا باع خمرا أو خنزيرا أو ميتة أو قامرهم وأخذ المال، كل ذلك يحل له، ولهما الحديث «لا ربا بين المسلم والحربي في دار الحرب» ولأن مالهم مباح، وبعقد الأمان منهم لم يصر معصوما إلا أنه التزم أن لا يتعرض لهم بغدر، ولا لما في أيديهم بدون رضاهم، فإذا أخذ برضاهم أخذ مالا مباحا بلا غدر، فيملكه بحكم الإباحة السابقة"، البحر الرائق (ج6 / 147).

من عموم الناس ينفرون من رؤية الخنزير ورائحة الخمر فكيف بكسب رزقهم منهما؟

ونخلص إلى أن القول بجواز معاملة المسلم بالربا في دار الكفر لغير المسلمين يفتح شرا كبيرا وينشر فسادا عريضا سيقع على كاهل الأمة الإسلامية، ذلك أن أغنياء المسلمين وأصحاب الثروات الهائلة ما فتئوا ينقلون أموهم إلى هناك ويضعونها بين أيدي البنوك الربوية لأجل الزيادة الملعونة، فتستنزف بذلك خيرات الأمة وتحرم مما يسمى في عالم الاقتصاد بالسيولة التي هي من أسباب قوة دول الشمال وضعف دول الجنوب، ومعظمها من الدول الإسلامية.

مرتكزات الفتوى الثالثة:

١ ـ جواز شراء بيت السكنى بقرض ربوي في دار الإسلام قياسا على دار الحرب بجامع فقدان البدائل الشرعية: لقد اعتمدت هذه الفتوى على المرتكزات التي تقدمت مناقشتها لأنها أحالت عليها، ولكن لما كان السؤال يتعلق ببلد مسلم كالمغرب وليس بدار حرب ولا كفر، التجأ صاحب الفتوى إلى هذا القياس.

وإذا أمعنا النظر في فحوى هذا القياس ومنتهاه علمنا أن الفتاوى الثلاث[1]، قد نُقضت مرتكزاتها وانحلت عراها، وبيان ذلك:

- أن الحصول على القرض الربوي لشراء بيت للسكنى لم يعد مقتصرا على المسلم مع غير المسلم، بل فُتح الباب على المسلمين فيما بينهم؛
- أن جواز التعامل بالربا لم يعد خاصا بغير دار الإسلام، بل تعداه إلى دار الإسلام؛

[1] - بل هي فتوى واحدة في مضمونها، أوَ ليسَ الشيخ القرضاوي من المفتين بالجواز في الفتوى الأولى، بل لقد شرف برئاسة المجلس على حد تعبيره؟

- أن تحقيق الحاجة العامة المزعومة للمقيمين خارج البلاد الإسلامية بدفع المفاسد الاجتماعية والأخلاقية والدينية عنهم، كما صورتها الفتوى الأولى والثانية، لم يعد لها أي تأثير أو اعتبار، لأن هذه الحاجات متوفرة في البلاد الإسلامية، ورغم ذلك أصدرت الفتوى بجواز شراء بيت للسكنى عن طريق قرض بالربا، وحتى إن افترضنا، جدلا، عدم وجودها، فلا يمكن أن تتوفر بتلك المعاملة؛
- أن البدائل الشرعية حُصرت في البنوك الإسلامية التي تعقد بيوعا مع الراغبين في شراء بيوت للسكنى عن طريق عقد المرابحة أو بيوع الأجل مثلا، ونسيت الفتوى أن من البدائل الشرعية عقد الاستئجار، فإذا كان الإنسان مستطيعا أن يدفع مبالغ منتظمة كل شهر ليسدد ما في ذمته من ديْن، ألا يكون قادرا على أداء ثمن إيجار بيت السكنى، لكن الفرق بين العقدين هو عنصر امتلاك البيت الذي يحققه القرض الربوي ويمنعه الإيجار الشرعي.

ختاما، وكما أننا حرصنا على إبراز تجليات سوء تنزيل قاعدة الحاجة في هذه الفتاوى الثلاث، كذلك تنكبنا الإسهاب في عرض سائر الجزئيات التي تناقضت فيها وظهر اضطرابها أو كانت مرجوحة[1]. على أن الذي ينبغي أن نسجله بشأن سبب سوء تنزيل القاعدة أمران اثنان:

الأمر الأول: وهو أمر خاص يتنوع بحسب المسألة التي يتناولها، ويتعلق في هذا النموذج بعدم التحقق من بعض الشروط والضوابط؛ ذلك أنه لما كان الموضوع يتعلق بإباحة الربا، فقد كان لزاماً مراعاة درجة المشقة الموازية له، فلا يتم

[1]- للمزيد من الاطلاع، أحيل على كتاب: (وقفات هادئة مع فتوى إباحة القروض الربوية لتمويل شراء المساكن في المجتمعات الغربية)، للدكتور صلاح الصاوي، فقد استوعب فيه وأفاد، وتناول المسألة في أكثر من مائة صفحة، وإنها لجديرة بذلك.

الاكتفاء فيه بأدناها، بل يُطلب أعلاها، وهو المعبر عنه بالمشقة التي خرجت عن المعتاد، وأن يتعين القرض الربوي وسيلة وحيدة لإيجاد المنافع التي يحققها بيت السكنى؛

الأمر الثاني: وهو أمر عام سوف نلمسه باستمرار في هذا الصنف من الفتاوى التي يتحققُ فيها سوء تنزيل قاعدة الحاجة، ويتمثل في منهج أصحابها التلفيقي الحريص على أن ينتقي من أقوال المذاهب ما يناسب غرض الفتاوى كما لو كانت من البدهيات المسلم بها، ودون التحقيق في تلك الأقوال، راجحها من مرجوحها، ودون اهتمام لمقتضيات آراء تلك المذاهب. والله أعلم.

خـــاتمـــة

لا شكّ أنّ اختيار أيّ موضوع هو جزء من تصوّره والوعي بحدوده وأبعاده، وقد رَسَم تصوّري للحاجة الشرعية صورةً ظهرَت بتلكم القوة التي كسفَت مجموعةً من الموضوعات الأخرى التي كانت تخطب وُدّ القلم والفكر، سُدى. لكن، ومن باب النّزاهة العلمية، أكدّ لي احتكاكي الحثيث بمسائل الحاجة، وحيثياتها الاصطلاحية والعملية، والمصير الذي يمكن أنْ تؤول إليه، أنّ حقيقة هذه الحاجة هي أكبر من تصوري وحدسي المُسبَقَيْن، ومن معرفتي القَبْلية، وأنّها أعمق ممّا كان يخطر ببالي قُبيْل التأهب والاختيار، وأبعد مدى من الصورة التي رسمها لها أفق توقعاتي.

ولا عجب، فالحاجة الشرعية ركن ركين في كلّ تفاصيل علاقة المؤمن بالحياة، وشطرٌ أساس في معادلة العلاقة بين المسلم، وبين مرتكزات وجوده الإيماني والسلوكي في الطاعات والعبادات والأخلاق والمعاملات، كما في السياسة والمجتمع والاقتصاد، وكما في الحيز الخصوصي من الجانب الفردي، والمدى العام من الانتماء الجماعي. ومن شدة الوعي بهذا الحضور اللصيق بالإنسان وعوالمه الخاصة والعامة، أكاد أجزم أنّ هذا الإنسان، وأخصّ به المؤمن، يحيا بالأساسيات التي لا يستقيم وجوده بدونها، من طعام وشراب وهواء ومال وتوالد وتواصل وعبادة إلخ، وأن الحاجة لا تقل أهمية عن تلك الأساسيات بلا منازع.

وإذا كان هذا الاعتقاد نتيجة جوهرية لرحلة تفاعلي مع هذا الموضوع، فلا يسعى مُحاول البيان إلى أنْ يدعي أنّه بدْع من فراغ، أو سبْق علمي بلا نظير، ومن الموضوعية أن أشير إلى أن "الحاجة" قد جرى ذكرها في بعض الآيات الكريمة، والكثير من الأحاديث النبوية، والعديد من آراء الصحابة الكرام والسلف

الصالح، قبل أنْ ينبري ثلةٌ من علمائنا الأفذاذ لتجشم البحث فيها، أو تَحَمّل المعاناة من تعريفها وتوجيهها. فعملي وصنيعي في نهاية المطاف ليس سوى صدى وانعكاسٍ لجهود مَن سبقوني، قدامى ومعاصرين، وتقليبٍ لأعمالهم بحثاً عمّا يمكن أنْ نسميه "التّحقيق العلمي" باعتباره روح كلّ بحث أكاديمي، ووقود كل جهد علمي.

بدَهي إذاً أنْ يقودني البحث عن هذا " التحقيق العلمي " إلى النّهل مِن المعين نفسه الذي دشّن الأسلافُ والمعاصرون العبّ منه، وبدهي أكثر أن يطول وقوفي عليه، فتتزاحم سواعدنا، وتحتك أفكارنا، وذلك هو الوجه العملي لمتعة البحث، ومكابدة التنقيب، وهي التي حاولت أن أصفها في تفاصيل الأطروحة بالممتِع المحرِج في آن واحد، لأنّه يجذب الباحث عن حقيقة الحاجة الشرعية إلى قُنّة العلم، فلا يملك في خِضم بحر التحقيق سوى الصدع بالرأي، والصدع به حقٌّ مرتَهنٌ لديه بشروط محددة أَسّسَ عليها رأيه الذي هو ترجمان فكره، وربّما اختلف والأعلام السابقين واللاحقين في عدّة مسائل، لكن عن غير سوء نية أو خلْفية منحرفة، كبُر سلوكاً يجري على بدن، وساءت كلمة تخرج من فم، بيْد أنّ الأمر، من زاوية أخرى، هو من باب الرّحمة التي من أجلها خلقنا البارئ سبحانه.

وها هنا مقام وضع الأحمال والأثقال، وتقديم النتائج والخلاصات، واستخلاص الزبد، كما أنّه مقام شكر الخالق، وإن كانت تعجز عنه العبارة، وقد كتب لي بلوغ الختم، فأسأله أن يجعلها فاتحة رحلات علمية أخرى لا خاتمتها.

إنّه إذاً لَشَرَفٌ عظيم أنْ أَصِلَ إلى هذه المحطّة، والشّرف مضاعف إذ أسوق بين يدي الُمهتّم خلاصة عملي المتواضع بجهود صاحبه، والكبير بِعظم موضوعه، وهي كالآتي:

1 ـ تطلق الحاجة لغة ويراد بها معنيان اثنان:

① ما يريدُه المرءُ ويسعى إلى إدراكِه وتحقيقِه وبلوغِه، رغم أَنّه غيرُ مُفتقرٍ إليه، ويمكن أنْ نُطلقَ على هذا القسمِ اسم الحاجةِ مجازاً، أو مطلق الحاجة، أو الحاجة من باب التّجوّز.

② ما يُفتقرُ إليه لِعَوزٍ وخَصاصٍ أو نُقصانٍ، على أن هذا الافتقارَ قد يكون، في بعضِ أحوالِه، مُقَيَّداً بوصف للمبالغة، وحينئذ تكون الحاجةُ حاجةً ماسّة أو شديدة. وهذا النوعُ مِنَ الافتقارِ، سواءٌ وُصِفَ بالشِّدّةِ أو لَمْ يوصفْ، هو الحاجةُ الحقيقيّةُ أو الحاجةُ المطلقة.

2 ـ جاء ذكر لفظ "الحاجة" في القرآن الكريم في ثلاثة مواطن؛ عند سورة يوسف آية 68، وعند سورة غافر آية 79، وعند سورة الحشر آية 9، واستُعملَت الحاجة في المواطن الثلاثة بمعنى القِسْمِ الأوّل؛ أي إرادةِ الشّيءِ وجوداً أو انتفاءً دون اشتراطِ عُنْصُرِ الافتقارِ إلى شيء ما؛

3 ـ تُمَكِّنُ الموسوعاتُ الإلكترونيّةُ الحديثةُ المُشْتملة على دَواوينِ السُّنّةِ النّبويّةِ مِنْ استقصاء لفظِ الحاجةِ ومُشتقّاتِه، وقد مكنتنا نتائج الإحصاء والاستقصاء وتأملها من تسجيل الاستنتاجين الآتيين:

① أوّلا: التواتر اللافت للفظ الحاجة ومشتقاتها في أحاديثِ النبيّ صلى الله عليه وسلم

② الثاني: دوران دلالة الحاجة ومشتقاتها في فلك معنيي القسمين المتمايزين السالفين.

4 ـ سَلَكَ الأصوليون في تحديدِ معنى الحاجة الشرعية ثلاثةَ مناهجَ على الجُملة:

① منهاجُ التّقريبِ وحُسنِ التّرتيبِ الذي انفردَ به أبو المعالي عبد الملك الجويني (ت: 478 هـ)، وبعد طولِ نظرٍ وتَأمّلٍ في جهودِ صاحبِه، استطعنا صياغة تعريف للحاجة مُسْتقًى مِن آرائه وتأمّلاتِه وقابلاً، مِن ثَمّ، ليُنسبَ إليه، وهو: الحاجة هي الحالةُ المُلِحّة دون الضّرورة التي إذا لم تراعَ فسدت بِنيةُ النّاس، أو أَوْرثتهم ضعفاً يَصُدُّ عن التّصرفِ في أمورِ المعاشِ في العاجلِ أو الآجل؛

② منهاج التّمثيل، وقد سلَكه مُعظمُ العلماءِ أثناء ذِكْر بعض صُوَر الحاجةِ في معرض كلامِهم عن المناسبِ الحاجيّ، مشيرين أحياناً إلى كوْنها تتوَسّط الضروريات والتحسينيات؛

③ منهاج تَرَبّعَ على عرشه أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي (ت :790 هـ) إذ استطاع أنْ يصوغَ تعريفاً للحاجيات سجّلَ به نقلةً نوعيةً فعرّفها بالحقيقة والغاية، كما أضاف قيوداً احترازيةً بغية ضبطها وتمييزها من غيرها.

5 ـ أفضى البحث والتنقيب على حدود الحاجة اصطلاحاً إلى الوقوف على أكثر من عشرين تعريفاً معظمها للمتأخرين، وفيما يلي أبرز النتائج المستخلصة من هذه التعريفات ومن النماذج المعتمدة في تحديد الحاجة الشرعية ومقاربة خصائصها الاصطلاحية وأبعادها:

1. الحاجة هي حالة من الافتقار إلى ما يدفَع الحرجَ والمشقة؛

2. الحاجة هي حالة من الافتقار إلى أشياء تَجلب التوسعة؛

3. الحاجة حالة يؤدي عدم الاستجابة إليها إلى وَهَن وضعف؛

4. عدم مراعاة الحاجة يؤدي إلى اختلال حياة الفرد؛

5. استمرار الحاجة العامة يمنع من التّصرف في أمور المَعاش في الآجل؛

6. الحاجة أقل رتبة من الضرورة، وأخفّ باعثاً منها؛

7. الحاجة حالة تبيح المحرّم لغيره أو لعارض؛

8. الحاجة جاءت على خلاف القياس؛

9. ما يباح بسبب الحاجة يكون مؤبداً بخلاف ما يباح بسبب الضرورة.

6 ـ استقر الرأي والاختيار على تعريف الحاجة الشرعية بأنها: حالةُ افتقارٍ إلى مطلوبٍ مشروع لأجلِ التّوسعة ورفع الحرج، وهو دون مشقة الضرورة، ويلزم لبلوغه تركُ أمرٍ أو فعلُ محظورٍ مِن حيث الظّاهرُ أو مخالفةُ قاعدة كلِّيَة.

7 ـ ترتبط الحاجة الشرعية بعدد من المصطلحات الفقهية والأصولية ذات الصلة بها، ومنها الضرورة، والمصلحة، وعموم البلوى، والحرج، والضيق، والمشقة، والتوسعة، واليسر.

8 ـ ساق العلماء أدلة شرعية لإثبات مراعاة الشريعة للحاجة، ويمكن أن نصنفها باعتبار دلالتها، إلى نوعين، وهي كالآتي:

① أدلة عامة: والمراد بها النصوص الشرعية التي دلت على مراعاة الحاجة على وجه العموم أو الإجمال، دون التعرض لعينها أو الدخول في نوعها، فهي أدلة ظنية تصلح لإثبات أصل مشروعية اعتبار الحاجة؛

② أدلة خاصة وهي نوعان: **الأول منهما**؛ تلكم النصوص الشرعية التي أفادت أحكاماً جزئية لوحِظ فيها مراعاة الحاجة الشرعية، وقد يكون ذلك بالتّعليل بها إمّا عن طريق نَفْيِ أسبابها أو مسبباتها أو نتائجها، كنفي الحرج والضيق والمشقة، وإما بإثبات الغاية من مراعاتها والمقصد من اعتبارها، كتحقيق التوسعة واليسر. **والثاني**:

عَمَلُ الصحابة ، رضي الله عنهم أجمعين، المتعلق بالحاجة الشرعية، فقد ثبت في مواقفَ عدّةٍ أنّ الصحابة أخذوا بمبدأ مراعاة الحاجة الشرعية، واستثنوا أو خصّصوا نصوصاً شرعية بناءً عليه. وعملهم هذا يعتبر من صميم الشرع وليس افتئاتا عليه، لأنّهم كانوا أعلم بمقاصده من غيرهم.

9 ـ اختلف الأئمة الأربعة في العمل بمبدأ الحاجة الشرعية أو الاصطلاحية إلى قسمين كبيرين:

① قسم اعتبر الحاجة سببا يُبيح طلب الرخصة، ويمثله جمهور الأئمة، وهم: الإمام أبو حنيفة، والإمام مالك، والإمام أحمد؛

② وقسم آخر انفرد به الإمام الشافعي الذي لم يعتبر الحاجة الاصطلاحية مطلقا.

10 ـ يعد تقسيم الحاجة باعتبار العموم والخصوص هو التقسيم الذي جرى على أقلام العلماء المتقدمين والمتأخرين، بل يعتبر الوحيد الذي نص عليه هؤلاء العلماء لأهميته.

11 ـ يعدّ أبو المعالي الجويني أول من استعمل مصطلح الحاجة العامة فيما وقفت عليه.

12 ـ تنوع مفهوم العموم في الحاجة عند العلماء إلى ثلاثة أنواع؛

① مفهوم انفرد به الجويني، ويدل على شمول الاحتياج والاستغراق لكافة أفراد الأمة أو لأغلبيتها العظمى؛

② ومفهوم ثان ذكره الجويني كذلك وشاركه فيه جمهور العلماء، وهو بمعنى الكثرة والتكرار للشيء؛

③ ومفهوم ثالث قال به ابن تيمية، ويدل على دوام الحاجة واتصالها وإن كانت خاصة.

13 ـ وتأسيسا عليه، فإن الحاجة العامة ثلاثة أضرب:

☑ الضرب الأول؛ الحاجة العامة المؤقتة: وهي الحاجة التي تستغرق كافة أفراد الأمة أو أغلبيتها العظمى، كأن تكون قد حلّت بهم نازلة شديدة فأوقعتهم جميعا أو معظمهم في حرج وضيق، فإذا لم تراع حاجتهم تلك فسدت بنيتهم، أو أورثتهم ضعفا يصد عن التصرف والتقلب في أمور المعاش في العاجل أو الآجل؛

☑ الضرب الثاني؛ الحاجة الأصولية العامة: وهي الأشياء التي يكثر احتياج الناس إليها فيشق عليهم تركها، إما لعادة جرت أو لمصلحة اقتضت، لكن ليس على دفعة واحدة، بل على فترات مختلفة بحسب حاجة كل طائفة أو فرد. إلا أن هذا الاحتياج مما يكثر وقوعه في الناس ويتردد عليهم في حياتهم؛ فالعموم فيه يتعلق بالأشياء المحتاج إليها، ويعني الكثرة التي تقابل الندرة، وهي بمعنى الحاجيات عند الأصوليين؛

☑ الضرب الثالث؛ الحاجة العامة الدائمة: وهي الحاجة التي ارتبطت بالأوقات لا بالأفراد أو الجماعات، ومعنى ذلك أن الإنسان (جماعة أو فردا) إذا كان يحتاج إلى شيء ما في وقته كله أو معظمه فهي حاجة عامة، لأنها عمت جميع وقته وجاز بهذا الاعتبار تسميتها حاجة عامة.

14 ـ افترقت الحاجات العامة في أضربها الثلاثة بخصائص معينة تميز كل ضرب منها عن غيرها، وهي كالآتي:

I. الضرب الأول: الحاجة العامة المؤقتة

① يشمل الاحتياج فيه جميع أفراد الأمة أو أغلبيتها العظمى؛

② يشترط فيه وجود حقيقة الحاجة وإن تعلقت بجميع أفراد الأمة أم معظمهم؛

③ يُقدر الاحتياج فيه بقدره وإن كان عاما ولا يتوسع فيه؛

④ لا يقتصر هذا النوع من الاحتياج على إباحة المحرم لغيره بل يتعداه إلى المحرم لذاته؛

⑤ ما يبيحه هذا الضرب لا يكون على وجه التأبيد، بل ينتهي بزوال الحاجة.

II. الضرب الثاني: الحاجة العامة الأصولية

① يتعلق الاحتياج فيه بأشياء يكثر الافتقار إليها ويتكرر؛

② لا يشترط أن يعم الاحتياجُ كلَّ شخص بعينه من أجل جواز العمل بمقتضى الحاجة، بل يكفي أن تكون غالبة ومتكررة؛

③ لا يشترط تحقق الاحتياج فيمن أراد العمل بمقتضى الحاجة، فقد يستفيد منها المحتاج وغير المحتاج؛

④ ما أباحه هذا النوع لا يصادم نصاً صريحاً وإنما يخالف القواعد الشرعية؛

⑤ قد يثبت الاحتياج فيه أحكاما على وجه التأبيد والثبات.

III. الضرب الثالث: الحاجة العامة الدائمة

① يكون الاحتياج فيه في كل وقت إما غالبا وإما موسميا يعود بانتظام؛

② ترتبط الحاجة فيه بأفراد محصورين أو طائفة معينة؛

③ يشترط تحقق الاحتياج لمن أراد أن يستفيد من رخص الحاجة؛

④ يُسقط الاحتياج فيه بعض الواجبات.

15 ـ لم يحظ مصطلح "الحاجة الخاصة" بقدر كبير من البيان والتوضيح عند المتقدمين، بل لم يكن له حضور يُذكر حتى جاء بدر الدين الزركشي (ت: 794هـ) فعرضه بشكل قوي في كتابه (المنثور في القواعد).

16 ـ لم يعرف بدر الدين الزركشي مصطلح "الحاجة الخاصة"، إنما خصّه بخمسة أمثلة مكتفيا بها لبيان مراده به، وهي: تضبيب الإناء بالفضة، أكل الغانمين من طعام الكفار قبل القسمة، لبس الحرير للمريض بالحكة، إباحة تحلية آلات الحرب وتقليد الهدي بالفضة، إباحة التبختر بين الصفين والخضاب بالسواد للجهاد غيظا للمشركين.

17 ـ بعد دراسة الأمثلة الخمسة السالفة وتحليلها خلصت في ضوئها إلى تعريف للحاجة الخاصة ينسب تجوزا إلى الزركشي، وهي: الحاجة التي تعلقت بأحوال معينة قيّد الشارع الرخصة بها لوجود ما يقتضيه.

18 ـ ارتبط مفهوم الخصوص في "الحاجة الخاصة" عند معظم الفقهاء المعاصرين وجل الباحثين بطائفة محصورة. وقد ترددوا في تفسيره بين قولين بارزين:

① اقتصار الخصوصية على أهل حرفة أو بلد: فإذا احتاج أهل حرفة أمرا ما دون غيرهم من عموم الناس كان حاجة خاصة بهم، وكذلك إذا احتاج بلد برمته دون غيره شيئا ما كان حاجة خاصة به؛

② شمول الخصوصية ولو لأفراد محصورين، بل ولو لفرد واحد.

19 ـ أسباب الحاجة الشرعية كثيرة ومتنوعة، ويمكن أن نقسمها إلى قسمين كبيرين من حيث الجملة، وهذان القسمان هما:

① القسم الأول: وهو عائد إلى جلب التوسعة، فمنشأ الافتقار فيه ليس بسبب عسرٍ دخَل على صاحبه، ولكن بسبب تفويتِ نَفْعٍ مَشروعٍ يعم طلبه، فيؤدي عدم اعتباره إلى اختلال حياة عموم الناس، كما أنه لا يمنع من الوصول إليه إلا اطراد قياس كلي أو قاعدة عامة؛

② القسم الثاني: وهو راجع إلى رفع الضيق والمشقة، وهذا النوع عكس الأول، فإن منشأ الاحتياج فيه كان بسبب عسر أصاب صاحبه فاختل أمره وأخرجه عن سيره المعتاد. ويعد الخروج عن المعتاد أو التخلف عن الحياة العادية من أعظم الوسائل التي تُعين العالم والفقيه على تحديد أسباب الحاجة، شريطة أن يفضي ذلك إلى مشاق غير معتادة.

20 ـ يُعدّ التزام شروط العمل بالحاجة وضوابطها من المسائل المهمة إن لم تكن الأهم، لأن الخلل فيها يترتب عنه مفاسد كثيرة:

- إما بالتضييق على الناس وحرمانهم من حاجات مشروعة حينما يُغَلّب جانب الاحتياط وسد الذرائع بدون وجه معتبر؛

➢ وإما بدفعهم نحو التسيب ورفع رقبة التكليف حينما يغالى في مفهوم التيسير الذي يصل بصاحبه إلى درجة تمييع دينه وتدقيق تدينه.

21 ـ لا يجوز العمل بالحاجة الشرعية إلا إذا توفرت شروطها، وانتفت موانعها وفق ضوابط معينة، ومن بين أهم الشروط والضوابط:

✓ شروط العمل بالحاجة:

① الشرط الأول: أن يسبب غياب الحاجة مشقة خارجة عن المعتاد؛

❷ الشرط الثاني: أن تكون الحاجة متكررة وإن بلغت درجة المشقة المتوسطة؛

❸ الشرط الثالث: أن تكون الحاجة متعينة لا بديل عنها؛

❹ الشرط الرابع: أن تكون الحاجة غير مبطلة لما هو أقوى منها؛

✓ ضوابط العمل بالحاجة:

① الضابط الأول: أن يكون المحتاج غير متسبب في حاجته؛

② الضابط الثاني: أن تكون الحاجة نشأت عن فعل مشروع أُتي به المكلف على وجهه المعتاد؛

③ الضابط الثالث: ألا تكون الحاجة نشأت عن فعل مشروع أُتي به المكلف على غير وجهه المعتاد؛

④ الضابط الرابع: ألا تكون الحاجة نشأت عن فعل المحتاج بعمل غير مشروع؛

⑤ الضابط الخامس: لا يؤثر في الأدلة القطعية والأحكام المقاصد إلا الحاجة العامة المؤقتة؛

❻ الضابط السادس: أن يقع التعارض من حيث الظاهر بين الأدلة الظنية وبين الحاجة الأصولية أو الحاجة الخاصة؛

22 ـ يعد أبو المعالي الجويني أول من ذكر قاعدة: "الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة" ، فخصها بتأصيل متميز وأمثلة توضحها.

23 ـ مرت "قاعدة الحاجة" بثلاث مراحل، وهي: مرحلة الظهور والنشأة، ومرحلة التغير والانتقال، ومرحلة التوسع في الاستعمال.

24 ـ مرحلة الظهور والنشأة؛ توزعت على محطتين بارزتين:

✓ محطة بداية الظهور أو محطة السبق (الجويني)، ومن أهم خصائصها:

① اقتصرت "قاعدة الحاجة" على الحاجة العامّة دون الخاصّة؛

② استندت "قاعدة الحاجة" إلى أمرين؛ **الأول منهما**: قياس الأَوْلى بين ما تسببه حاجة العموم وبين ما تسببه ضرورة الفرد من مشقة أو مفاسد؛ **والثاني**: دلالة عقود كثيرة خرجت عن القياس الكلي، كالإجارة مثلا، والقراض، والمساقاة وغيرها من العقود مراعاة للحاجة العامة؛

③ تضطلع قاعدة الحاجة بثلاث وظائف: وظيفة أصولية، وأخرى مقاصدية، وأخيرة فقهية؛

④ يتنوع تنزيل الحاجة العامة منزلة الضرورة بحسب وظيفة القاعدة، ويبدو أن له ثلاث صور: صورة الاستثناء من أحكام العزيمة مراعاة للتيسير؛ وتعليل الأحكام الشرعية المخالفة

للقياس الكلي؛ وصورة المطابقة والموافقة التامة لأحكام الضرورة الخاصة.

✓ محطة ما بعد الجويني إلى حدود أواخر القرن التاسع الهجري، ومن أهم خصائص هذه المحطة:

① احتفظت "قاعدة الحاجة" بصيغتها الأم عند فقهاء الشافعية وأصولييهم، واتفقوا على نسبتها إلى الجويني؛

② لا يزال استعمال "قاعدة الحاجة" مقتصرا، في هذه المرحلة، على الحاجة العامّة دون الخاصّة؛

③ بينما وافق بعض علماء المالكية والحنابلة على "قاعدة الحاجة"، وإن عبّروا عنها بصيغ مختلفة، لم ينبَرِ أيٌّ من علماء المذهب الشافعي أو من علماء المذاهب الأخرى لنقدها، وهذا في حدود ما وقفت عليه؛

④ استأسدت الوظيفة الأصولية لِـ"قاعدة الحاجة" على باقي الوظائف الأخرى لها.

25 ـ مرحلة التغير والانتقال (القرن العاشر الهجري)

✓ محطة السيوطي وابن نجيم، ومن أهم خصائصها:

① أقحم السيوطي وابن نجيم الحاجة الخاصة ضمن "قاعدة الحاجة"، وفيما يلي صيغتها الجديدة: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة"؛

② للتمثيل لهذا الدخيل الجديد على "قاعدة الحاجة"، وظف السيوطي الأمثلة نفسها التي ذكرها الزركشي عند بيانه لقاعدة "الحاجة الخاصة تبيح المحظور"؛

③ مثَّل ابن نجيم للحاجة التي تنزل منزلة الضرورة بدون أن يحدد هل هي من الحاجة العامة أم من الحاجة الخاصة؟ ومما يلاحظ على تلك الأمثلة أنها جميعا تدخل في مفهوم الحاجة العامة، وبذلك ظلت الحاجة الخاصة بدون تمثيل؛

④ بينما حظيت الحاجة العامة، على اختلاف أنواعها، بعناصر خارجية أهلتها لكي تنزل منزلة الضرورة، فإن الحاجة الخاصة افتقدت لتلك العناصر، أو لِما يمكن أن يكون مسوغا شرعيا لها كي تنزل منزلة الضرورة.

26 ـ مرحلة التوسع في الاستعمال: وهي مرحلة عرفت فيها "قاعدة الحاجة" توظيفاً أكبر واستعمالا أكثر، وتقوم هذه الظاهرة على أساسين:

① الأساس الأول: كثرة وجوه استعمال القاعدة وتوظيفها وإن كان صوابا، وذلك راجع إلى ما تعيشه الأمة الإسلامية من ضعف وخور عمّا أفرادها وجماعاتها، وحكوماتها ومؤسساتها، كما شملا جانبها العسكري والاقتصادي والأخلاقي والتعليمي إلخ؛

② الأساس الثاني: التوسع في استعمال القاعدة استعمالا سيئا لا يلتزم الشروط التي ذكرها العلماء، بل يتوسع فيها بطريقة غير سديدة، مما يفضي إلى نتائج غير مقصودة للشارع.

هذه هي أهم نتائج البحث، وأسأل الله عز وجل أن يجعل أعمالنا خالصة لوجه الكريم، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على النبي الكريم.

فهرس الموضوعات

إنّ اعتبارَ الحاجة الشرعية والالتفاتَ إليها موضوعٌ كثيرُ الشُعَب، ومتعلّق بمباحث مختلفة الأبواب، ومتنوعة الفنون، مما جعله يرقى إلى أن يكون مبدأً أساسياً في الشريعة الإسلامية وأصلاً كبيراً يُرْجَع إليه.

وإذا كانت مصالح العباد لا تخلو من أن تكون إما ضرورات ملجئة، أو حاجات ملحة، أو تحسينات مكملة، فإن الاشتباه وقع، في وقتنا المعاصر، في مرتبة الحاجات أكثر من غيرها، ويعود السبب في ذلك:

أولا: لأنها تتوسط المرتبتين السالفتين، وما كان بهذه الصورة فهو محل الظنون والتجاذب؛

ثانياً: لأنّ حاجات الإنسان اليوم أكثر تعقيدا وتداخلا مع ضروراته اليومية؛

ثالثا: لأن النصوص الشرعية التي تناولت مرتبة الحاجة نصوص ظنية لحكمة بالغة؛

وآخراً: لأنّ أكثر المسائل الفقهية المعاصرة المختلف فيها ترجع إلى تقدير درجة الحاجة فيها، وتقدير الحكم الذي ينشأ عنها؛ هل يلحق بالضرورة فتأخذ حكمها أم لا يلحق بها ؟

ولأجل أن يعبد المسلم ربه على بصيرة من أمره، رأيت من واجبي انطلاقا من كوني مسلماً، أنتمي إلى هذه الأمة الإسلامية العظيمة، ومَن لا يَهْتَمُ بأمرِ المُسلمين فليس منهم، وباحثاً في الدراسات الإسلامية والعلوم الشرعية، أن أسهم، قدر الإمكان، في توضيح المشتبهات التي تتعلق بالحاجة، وآثرت أن يكون موضوع أطروحتي بعنوان: الحاجة الشرعية وتنزيلها منزلة الضرورة.